Editor: Mahbub Ghozali

Kata Pengantar: H. Zuhri

DIALEKTIKA KEILMUAN USHULUDDIN

Epistemologi, Diskursus & Praksis

Muhammad Arif

Derry Ahmad Rizal

H. Zuhri

Muhammad Akmaluddin

Saifuddin Zuhri Qudsy

Achmad Yafik Mursyid

Fadhli Lukman

Ahmad Salehudin

M. Fatkhan

Ahmad Baidowi

Abd Aziz Faiz

Roma Ulinnuha

Ali Usman

Kata Pengantar:
H. Zuhri

Editor: Mahbub Ghozali

DIALEKTIKA KEILMUAN USHULUDDIN

Epistemologi, Diskursus & Praksis

Muhammad Arif, Derry Ahmad Rizal, H. Zuhri,
Muhammad Akmaluddin, Saifuddin Zuhri Qudsy, M. Fatkhan,
Achmad Yafik Mursyid, Fadhli Lukman, Ahmad Salehudin,
Ahmad Baidowi, Abd Aziz Faiz, Roma Ulinnuha, Ali Usman

H. Zuhri

KATA PENGANTAR

Perkembangan kebudayaan dan ilmu pengetahuan menjadi faktor dominan untuk mengidentifikasi "kepanikan" umat Islam dalam memahami persoalan sosial-keagamaan. Kepanikan dalam menghadapi realitas perubahan di masyarakat selalu mengarah pada persoalan agama yang berkembang hingga perebutan dominasi sebagai mekanisme pertahanan.[1] Umat Islam selalu menjadikan agama sebagai sumber keabsahan dari mekanisme pertahanan yang cenderung menonjolkan kekerasan.[2] Problem yang muncul semakin rumit dengan klaim kebenaran tunggal terhadap hasil interpretasi terhadap sumber pokok keagamaan. Dalam konteks ini, keilmuan Ushuluddin menghadapi tantangan besar untuk mewujudkan pemahaman yang tidak semata didasarkan pada klaim kebenaran sepihak. Pemahaman atas keilmuan Ushuluddin yang dialektis menjadi tugas bersama para akademisi baik di dalam maupun di luar kampus. Tujuannya untuk membangun pemahaman keagamaan yang inklusif. Perwujudan pemahaman ini dapat dilakukan dengan usaha saling menyapa antara teks, ilmu pengetahuan, filsafat, dan perkembangan masyarakat secara bersamaan.[3]

[1] Jacques Attali, *Millennium: Winners and Losers in the Coming Order* (New York: Times Books, 1991), 6.

[2] John L. Esposito, "Preface," in *Religion and Violence: Printed Edition of the Special Issue Published in Religions*, ed. oleh John L. Esposito (Basel: MDPI, 2016), viii.

[3] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

Dari visi di atas, buku yang ada di tangan pembaca ini menampilkan dialektika keilmuan Ushuluddin dalam berbagai bidang dengan menonjolkan perdebatan epistimologis, diskursus, dan aspek praksisnya. Penjelasan yang terkandung dalam buku ini dibagi menjadi empat bagian. Bagian pertama buku ini menjelaskan tentang epistemologi dasar keilmuan dalam filsafat barat dan Islam. Tulisan Muhammad Arif dengan judul "Menggeledah Kritisisme Kant: Telaah Atas Epistemologi Immanuel Kant dan Implementasinya pada Pemikiran Islam" menjelaskan mengenai revolusi epistomologi Kant dengan melakukan pemisahan antara aposteriori dengan apriori. Konsep kritis Kant dalam tulisan ini diimplementasikan dalam kajian keilmuan kalam agar dapat menyesuaikan dengan perkembangan keilmuan kontemporer yang empiris, tanpa meninggalkan dimensi apriorinya. Kesetaraan epistemologi Barat dengan epistemologi Islam juga dijelaskan dalam tulisan Derry Ahmad Rizal yang berjudul "Konsep Manusia Sempurna Menurut Pandangan Friedrich W. Nietzsche dan Ibn 'Arabī: Sebuah Analisa Komparatif". Tulisan ini merupakan analisa komparatif terhadap pandangan Nietzsche dan Ibn 'Arabī tentang esensi manusia sempurna. Sedangkan artikel terakhir pada bagian pertama buku ini berkaitan dengan konsep tasawuf al-Tawḥīdī yang ditulis oleh H. Zuhri dengan judul "Menelusuri Ulang Jejak Sufisme Abū Hayyān al-Tawḥīdī". Tulisan ini memberikan eksplorasi berbeda dari kebanyakan tulisan tentang al-Tawḥīdī yang terfokus pada dimensi sufistiknya. Tulisan ini mengenalkan perspektif lain dalam pemikiran al-Tawḥīdī yang seringkali diabaikan oleh para peneliti.

Bagian kedua buku ini menekankan pada perkembangan keilmuan dasar dalam kajian Ushuluddin yang meliputi pembahasan tentang dinamika kajian al-Qur'an dan Hadis. Perkembangan kajian al-Qur'an dijelaskan oleh Fadhli Lukman dengan artikel yang berjudul "Menjadi Sejarawan Tafsir: Beberapa Asumsi Metodologis Penelitian Tafsir Indonesia". Lukman mengajak para pengkaji tafsir di Indonesia untuk membangun *theoretical value* dari istilah

tafsir Nusantara atau tafsir Indonesia. Problem metodologis dalam kajian al-Qur'an di Indonesia juga menjadi perhatian Achmad Yafik Mursyid dengan artikelnya yang berjudul "Kajian Manuskrip Al-Qur'an: Sebuah Refleksi Sistematika dan Metodologi". Mursyid menekankan aspek metode dalam penelitian manuskrip al-Qur'an dengan memberikan langkah praksis dalam penelitian manuskrip. Di samping itu, bagian ini juga menampilkan pembahasan mengenai perkembangan kajian hadis yang ditulis oleh Saifuddin Zuhri Qudsy dan Muhammad Akmaluddin. Qudsy menjelaskan tentang perjuangan Umar bin Abd al-'Aziz yang tidak hanya sebagai inisiator dalam kodifikasi hadis, tetapi juga beragam prestasinya sebagai khalifah Bani Umayyah. Tulisan ini dieksplorasi secara mendalam dan sistematis dalam artikel yang berjudul "*Success Story* 'Umar bin 'Abd Al-'Azīz: Intelektualitas, Kebijakan, dan Politik Pemerintahan". Sedangkan perkembangan kajian hadis secara metodis dijelaskan oleh Akmaluddin dalam artikel yang berjudul "Menempatkan Hadis dalam Ruang Epistemiknya: dari Al-Andalus hingga Indonesia". Artikel ini memberikan penjelasan mendalam mengenai perkembangan dan kebutuhan kajian hadis yang lebih menonjolkan produksi keilmuan dan bersifat verifikatif. Dalam pandangan Akmaluddin, dua aspek ini tidak ditemukan dalam banyak kajian hadis, sehingga keilmuan hadis terkesan stagnan. Akmaluddin memberikan penjelasan dengan membandingkan perkembangan keilmuan hadis di Andalusia (Spanyol) dengan Indonesia.

Bagian ketiga dalam buku ini memfokuskan pembahasan pada dialektika Islam dan Tradisi dalam konteks Indonesia. Perjumpaan Islam dengan tradisi lokal yang membentuk beragam cara dalam berislam dijelaskan oleh M. Fatkhan dan Ahmad Salehudin. Fatkhan memberikan fokus penjelasan pada dinamika Islam pada masa Sultan Agung dengan judul artikel "Kesalehan Normatif vs Mistik Islam Kejawen: Persinggungan Nilai Keislaman dan Tradisi di Masa Sultan Agung". Realitas Islam di masa kepemimpinan Sultan Agung direpresentasikan melalui serat *Sastra Gending* yang

merupakan salah satu karyanya. Dalam pandangan Fatkhan, serat ini mewujudkan dialektika Islam normatif dan Islam kejawen dalam kesatuan yang sinergis. Penjelasan atas bentuk dan model keislaman di era Mataram Islam juga merepresentasikan kekhasan cara berislam masyarakat Indonesia yang dijelaskan lebih mendetail oleh Salehudin dalam artikel yang berjudul "Islam Nusantara: Dinamisasi dan Kontekstualisasi Islam". Ia memberikan gambaran bahwa Islam di Indonesia yang disebutnya sebagai Islam Nusantara merupakan perwujudan dari bentuk keislaman yang sesuai dengan tradisi masyarakat dan tidak bertentangan dengan nilai-nilai Islam. Salehudin menunjukkan bahwa praktik keislaman tidak harus mengimitasi praktik Islam di daerah asalnya, tetapi Islam harus dipahami secara kreatif dengan penekanan pada sifat adaptif terhadap lingkungannya. Dengan kata lain, untuk menjadi muslim, tidak harus menjadi Arab, tetapi seseorang dapat menjadi muslim dengan terus mempertahankan nilai lokalitasnya.

Sedangkan bagian terakhir dalam buku ini memberikan porsi yang mendalam terhadap problem keilmuan Ushuluddin yang dipahami secara sempit. Simplifikasi dalam memahami agama berdampak pada kecenderungan sikap yang fundamental dan mengarah pada bentuk kekerasan. Wajah kekerasan dalam agama digambarkan oleh Ahmad Baidowi secara mendalam dalam artikel yang berjudul "Terorisme, Jihad dan Perdamaian dalam Islam". Baidowi menjelaskan faktor yang menyebabkan istilah terorisme dilekatkan terhadap Islam. Baginya, kekerasan yang dianjurkan dalam Islam hanya dibatasi pada kasus-kasus tertentu yang bertujuan untuk menegakkan keadilan. Dalam tulisannya, Baidowi memberikan argumen jelas dan komprehensif mengenai makna dan tujuan Islam yang mendamaikan, bukan agama yang penuh dengan kekerasan. Faktor lain yang mendorong kekerasan dalam agama juga disampaikan oleh Abd. Faiz Aziz dengan artikel yang berjudul "*The Battleground for Faith*: Fundamentalisme dan Kontestasi Spirit Keagamaan di Ruang Publik Indonesia". Aziz menunjukkan problem utama dalam keagamaan di Indonesia

yang menonjolkan emosi keagamaan. Hal ini yang mendorong pandangan paradoksial dalam Islam. Islam diyakini sebagai agama yang mendamaikan sekaligus mengajarkan kekerasan. Dalam analisanya, Aziz menjelaskan bahwa pandangan ini bersumber dari pemahaman agama yang dogmatis. Sifat dogmatis melahirkan tindakan ekstrem yang pada akhirnya membentuk sikap fundamental. Fundamentalisme dalam agama dicirikan dengan sikap *truth claim* yang melahirkan kontestasi di ruang publik. Kontestasi inilah yang memberikan dorongan untuk menciptakan berbagai teror tidak hanya untuk menunjukkan eksistensinya, tetapi juga bertujuan untuk mencari perhatian dan publisitas.

Problem keagamaan yang muncul dari negara yang multikultural menjadi perhatian Roma Ulinnuha dalam artikel selanjutnya yang berjudul "Beberapa Aspek Dimensi Nilai Aksiologis Max Scheler dan Relevansinya pada Praksis *Interfaith*". Ulinnuha merefleksikan pandangan nilai Scheler dalam konsep *interfaith*. Kesadaran atas eksistensi nilai yang bersumber dari beragam agama dapat memberikan petunjuk bagi aktivitas sosialnya. Jika nilai telah bersinergi dengan aktivitas sosial, maka ia akan membentuk satu kesatuan nilai dalam beragam dimensi keagamaan yang mengarah pada tindakan spesifik yang diyakini secara bersama. Kesatuan nilai tersebut akan berubah menjadi nilai objektif yang bersifat universal yang diyakini oleh setiap masyarakat yang *multireligious*. Upaya lain untuk menyelesaikan problem sosial-keagamaan dalam konteks Indonesia juga diberikan oleh Ali Usman dengan artikel yang berjudul "Tasawuf sebagai Kritik Sosial-Keagamaan: Aplikasi Metodologis Paradigma Integrasi-Interkoneksi dalam Kajian Tasawuf". Usman menawarkan solusi bagi problem kekerasan atas nama cinta terhadap Tuhan dengan menggunakan tasawuf yang integratif-interkonektif. Cinta sebagai salah satu representasi nama Tuhan menunjukkan wujud Tuhan yang indah dan memesona, sehingga memunculkan cinta kasih pada sesama. Dengan meletakkan cinta terhadap Tuhan dalam bentuk pembelaan terhadap Tuhan dalam bentuk kekerasan justru

mengindikasikan Tuhan sebagai sosok yang lemah yang justru bertentangan dengan keagungannya.

Beragama upaya dalam mendialektikakan keilmuan Ushuluddin terhadap realitas kekinian tidak menjadikan buku ini sebagai karya yang sempurna. Beberapa aspek dan ruang kosong yang ditinggalkan membuka ruang baru bagi para peneliti untuk mengembangkan keilmuan Ushuluddin lebih lanjut. Keterbatasan dalam penelitian ini justru menunjukkan keluasan kajian dasar Islam yang tidak dapat diselesaikan hanya dalam satu atau dua buku. Begitu juga, interpretasi yang muncul dari keilmuan tersebut membutuhkan respons yang berkelanjutan. Dengan segala keterbatasannya, buku ini diharapkan menjadi refleksi bagi berbagai kalangan untuk melakukan pendalaman dan memberikan solusi atas berbagai problem yang berkaitan dengan persoalan kekinian.

Selamat Membaca !

KATA PENGANTAR

BAGIAN KETIGA
DISKURSUS ISLAM DAN TRADISI

BAGIAN KEEMPAT
PROBLEM KEAGAMAAN:
ANTARA FUNDAMENTALISME DAN KEKERASAN

BAGIAN PERTAMA

EPISTEMOLOGI DASAR KEILMUAN DALAM FILSAFAT BARAT & ISLAM

Muhammad Arif

Menggeledah Kritisisme Kant: Telaah Atas Epistemologi Immanuel Kant Dan Implementasinya Pada Pemikiran Islam[1]

Perdebatan pemikiran yang mewarnai filsafat Barat Modern berkaitan dengan polemik tentang persoalan epistemologi. Pengetahuan tradisional yang mempengaruhi pola pemikiran masyarakat yang begitu kuat menjadi persoalan utamanya. Beragam kritik diberikan untuk mengganti sistem pengetahuan yang teosentris menjadi antroposentris. Tokoh yang dikenal menjadi pelopor dalam gerakan ini adalah Rene Descartes. Ia menjungkirbalikkan sistem pengetahuan yang sarat nuansa religius, menjadi pengetahuan yang berbasis pada kesadaran. Descartes memulai wacana epistemologinya dengan sebuah keyakinan bahwa pengetahuan tentang dunia dapat diperoleh melalui penggunaan nalar. Argumentasi ini didasari dari penolakannya terhadap pengetahuan indrawi yang dianggap tidak dapat diandalkan.[2] Apa yang diusulkan Descartes tersebut dikemudian hari dikenal sebagai aliran rasionalisme.

---

[1] Beberapa bagian dari artikel ini pernah dimuat di Jurnal Refleksi UIN Sunan Kalijaga

[2] Bryan Magge, *The Story of Philosophy: Kisah Tentang Filsafat*, trans. oleh Marcus Widodo (Yogyakarta: Kanisius, 2008), 88.

Keberadaan aliran rasionalisme dalam wacana epistemologi filsafat Barat modern memancing respons dari beberapa tokoh filsafat di Inggris. Mereka memberikan wacana baru yang kontras dengan rasionalisme yang digagas oleh Descartes. Aliran ini dikenal dengan sebutan empirisme. Berbeda dari rasionalisme yang beranggapan bahwa pengetahuan yang sahih diperoleh hanya melalui rasio (akal budi) belaka, aliran empirisme beranggapan bahwa pengetahuan yang sahih harus bersumber dari pengalaman indrawi.[3] Tokoh-tokoh yang menggelindingkan wacana empirisme di antaranya adalah Thomas Hobbes, John Locke, George Berkeley, dan David Hume.

Perdebatan antara dua aliran ini pada akhirnya mendapatkan respons yang memukau dari Immanuel Kant. Filosof asal Jerman ini mengupayakan sintesis yang kritis antara dua wacana epistemologi sebelumnya yang kemudian dikenal dengan sebutan "kritisisme". Dengan sintesis ini, Kant menghasilkan sebuah cara berfilsafat baru yang menjadi pijakan dalam sejarah filsafat setelahnya.[4] Kontribusi Kant dalam menghasilkan pemikiran yang sangat penting dan berpengaruh, terutama di bidang epistemologi, akan dijelaskan dalam tulisan ini dengan penjelasan secara sistematis tentang konsep epistemologi Kant dan implementasinya terhadap tradisi pemikiran Islam.

Riwayat Hidup Immanuel Kant

Immanuel Kant lahir di Koenigberg, ibu kota provinsi Prusia Timur, pada tanggal 22 April 1724. Ia dipandang sebagai tokoh paling menonjol dalam bidang filsafat setelah era Yunani kuno.[5] Pengaruhnya dalam perkembangan kajian filsafat begitu signifikan hingga mempengaruhi seluruh sistem di dalamnya. Tidak hanya itu, hasil pemikiran Kant secara langsung memberikan pengaruh

---

[3] J. Sumardianta, *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan* (Yogyakarta: Kanisius, 2002), 28.

[4] F. Budi Hardiman, *Pemikiran-pemikiran yang Membentuk Dunia Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzche* (Jakarta: Erlangga, 2011), 110.

[5] Magge, *The Story of Philosophy: Kisah Tentang Filsafat*, 132.

terhadap beberapa pemikir besar era selanjutnya, seperti John Stuart Mill hingga Bertrand Russell.[6] Kant menempuh pendidikan awalnya di Collegium Fridericianum. Setelah itu, ia melanjutkan studi di University of Koenigberg tahun 1740. Pada tahun 1755, ia memperoleh gelar doktor di universitas yang sama dan diangkat sebagai profesor pada 1770. Kant meninggal pada tanggal 12 Februari 1804.

Aiken mendiskripsikan kehidupan Kant melalui gambaran yang diberikan Heinrich Heine, seorang penyair Jerman yang menyebutkan bahwa sejarah hidup Kant sulit ditulis, karena ia tidak punya kehidupan maupun sejarah. Kant menjalani kehidupan sebagai bujangan hingga tua yang abstrak dan tertib secara mekanis, di sebuah jalan yang tenteram dan sepi di Koenigberg.[7] Konon, kehidupannya yang tertib dijadikan patokan bagi orang-orang Koenigberg untuk mencocokkan jam dengan mengamati kapan ia lewat. Begitu juga sebagai seorang pribadi, Kant tidak memiliki pengalaman yang penuh gejolak dan tantangan. Kehidupannya tidak dapat digambarkan selayaknya menggambarkan Descartes dan Leibniz. Ia tidak pernah melancong ke luar negeri. Ia juga tidak aktif dalam politik, seperti Machiavelli atau Hegel. Sepanjang hidupnya, Kant tinggal dengan bersahaja di kota kelahirannya.[8] Namun, walaupun seumur hidupnya dia tidak pernah meninggalkan Koenigberg, nama dan pemikirannya melanglang buana hingga ke berbagai penjuru dunia.

Kehidupan Kant sebagai seorang filosof dapat dibagi atas dua periode, yaitu zaman pra-kritis dan zaman kritis.[9] Zaman pra-kritis merupakan masa ketika pemikiran Kant masih sangat dipengaruhi

---

[6] James Garvey, *20 Karya Filsafat Terbesar*, trans. oleh CB. Mulyatno Pr. (Yogyakarta: Kanisius, 2010), 171.

[7] Henry D. Aiken, *Abad Ideologi dari Kant Hingga Soeren Kierkegaard*, trans. oleh Sigit Djatmiko (Yogyakarta: Bentang, 2002), 20.

[8] Hardiman, *Pemikiran-pemikiran yang Membentuk Dunia Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzche*, 111.

[9] Nico Syukur Dister, "Descarter, Hume, dan Kant: Tiga Tonggak Filsafat Modern"," in *Para Filsuf Penentu Gerak Zaman*, ed. oleh FX. Mudji Sutrisno dan F. Budi Hardiman (Yogyakarta: Kanisius, 1992), 64.

oleh rasionalisme Leibniz dan Wolf. Sedangkan zaman kritis merupakan masa ketika Kant telah bertemu dengan pemikiran empirisisme Hume dan secara perlahan bangun dari tidur dogmatisnya, sehingga ia bergerak mensintesiskan rasionalisme dan empirisme.

Proyek Filosofis Immanuel Kant

Proyek filosofis Kant sejatinya meliputi tiga persoalan penting.[10] *Pertama*, apa yang dapat saya ketahui? *Kedua,* apa yang seharusnya saya lakukan? *Ketiga,* apa yang bisa saya harapkan? Tiga pertanyaan penting tersebut dijawab oleh Kant dengan tiga buku fenomenalnya, yaitu *Kritik der reinen Vernunft (Critique of Pure Reason)* untuk menjawab persoalan pertama, *Kritik der praktischen Vernunft (Critique of Practial Reason)* untuk menjawab persoalan kedua, dan *Kritik der Urteilkraft (Critique of Judgment)* untuk menjawab persoalan yang ketiga.

Kant merumuskan proyek filosofisnya di tengah perdebatan dua aliran besar, yakni rasionalisme dan empirisme. Perdebatan dua aliran tersebut diwakili oleh G.W. Leibniz seorang pemikir rasionalisme dengan David Hume yang mewakili aliran empirisme. Dua aliran ini juga turut berkontribusi dalam pembentukan pemikiran Kant. Kant memulai proyek filosofisnya dengan memberikan kritik terhadap polemik yang berlangsung antara rasionalisme dan empirisme dengan mensintesakan keduanya. Di sini, Kant sebenarnya hendak melampaui keberadaan dua epistemologi pendahulunya yang saling beroposisi.[11] Kant melakukan pengujian atas keabsahan pengetahuan secara kritis. Ia mengadopsi empirisisme Hume, akan tetapi juga secara kritis mempertahankan rasionalisme Leibniz. Dengan kata lain, pada saat yang bersamaan Kant menolak ide tentang pengetahuan yang

[10] Hardiman, *Pemikiran-pemikiran yang Membentuk Dunia Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzche*, 114.

[11] Rezza AA Wittimena, *Filsafat Kritis Immanuel Kant: Mempertimbangkan Kritik Karl Amriks Terhadap Kritik Immanuel Kant atas Metafisika* (Jakarta: Evolitera, 2010), 8.

bersumber dari pengalaman atau ditemukan melalui rasio (akal budi).[12]

Kant sendiri memberi nama filsafatnya sebagai filsafat transendental (*transcendental philosophy)*. Ia mendefinisikannya sebagai filsafat yang tidak memfokuskan perhatian pada objek, melainkan pada cara pikiran kita memahami objek sejauh cara tersebut bersifat apriori.[13] Filsafat transendental di sini jangan disalah pahami sebagai suatu upaya untuk mengakses sesuatu yang berada di luar dunia ini, karena Kant sendiri tidak menghendaki hal-hal metafisik yang berada di luar batas-batas pengalaman manusia sebagai pengetahuan. Filsafat transendental semestinya dipahami sebagai sebuah upaya menemukan asas-asas apriori dalam rasio yang berkaitan dengan objek-objek dunia luar. Sebuah penelitian disebut transendental jika memusatkan diri pada kondisi-kondisi yang murni dalam diri subjek pengetahuan.[14]

Filsafat Kant juga dikenal sebagai "kritisisme", yang dilawankan dengan "dogmatisme". Filsafat kritisisme memulai perjalanannya dengan terlebih dahulu menyelidiki kemampuan dan batas-batas rasio. Kant merupakan tokoh pertama yang mengusahakan penyelidikan ini. Semua filosof yang mendahuluinya, harus tergolong dalam dogmatisme, karena mereka percaya begitu saja pada kemampuan rasio, tanpa melakukan penyelidikan terlebih dahulu.[15] Para filosof rasionalis, seperti René Descartes, Gottfried Leibniz, dan Christian Wolff, begitu saja menerima metafisika tanpa kritik.

Proyek filosofis Kant dimulai sejak ia berkenalan dengan karya fenomenal Hume, *Treatise of Human Nature*. Berkat Hume, Kant menyadari bahwa disiplin metafisika selama ini telah melalaikan keterbatasan pengetahuan manusia dalam memahami realitas

[12] Robert C. Solomon dan Kathleen M. Higgins, *Sejarah Filsafat*, trans. oleh Saut Pasaribu (Yogyakarta: Bentang, 2000), 373.

[13] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. oleh J. M. D Meiklejohn (New York: Prometheus Books, 1990), 15.

[14] Hardiman, *Pemikiran-pemikiran yang Membentuk Dunia Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzche*, 114.

[15] Dister, "Descarter, Hume, dan Kant: Tiga Tonggak Filsafat Modern"," 64.

sesungguhnya.[16] Berkat buku Hume tersebut, kesadaran atas gagasan metafisika tidak bisa dibenarkan karena bersifat apriori dan tidak bisa disandarkan pada kesan-kesan indrawi (aposteriori) mulai muncul dalam diri Kant. Hanya saja, tidak seperti Hume, Kant masih bergerak lebih jauh mengkritisi metafisika. Dalam beberapa hal, Kant masih setuju dengan aliran Rasionalisme. Kant masih menaruh harapan akan metafisika sebagai pengetahuan, sehingga ia memunculkan pertanyaan, bagaimana gagasan metafisika sebagai ilmu pengetahuan itu tetap mungkin?[17]

Pertanyaan besar itulah yang berusaha dijawab oleh Kant dalam bukunya yang berjudul *Critique of Pure Reason.* Dalam pembahasan buku itu, Kant ingin mengadakan apa yang disebutnya sebagai "revolusi kopernikan" dalam filsafat.[18] Kant menyatakan bahwa memecahkan masalah-masalah metafisika menuntut sebuah revolusi pikiran dari proposisi-proposisi kopernikan. Sebagaimana revolusi kopernikan yang mengubah semua hal dalam kepala manusia dengan menunjukkan bahwa matahari adalah pusat dari sistem tata surya, Kant bertujuan sama untuk mengubah kebiasaan dalam epistemologi dengan menempatkan materi-materi pikiran pada pusat pemahaman kita tentang dunia empiris. Kant mengubah pandangan mendasar dari cara berpikir dalam filsafat modern yang meletakkan materi objek sebagai pusat pengetahuan.[19] Paradigma inilah yang membentuk epistemologi Kant, sehingga berhasil menyudahi perselisihan antara rasionalisme dan empirisme.

Bagaimana revolusi kopernikan *ala* Kant ini mengurai persoalan-persoalan epistemologi modern? Uraian tentang analisis konsep revolusi kopernikan *ala* Kant akan dibahas dalam penjelasan berikutnya. Dalam pembahasan tersebut akan dijelaskan tentang langkah-langkah yang ditempuh Kant untuk memunculkan sintesis antara rasionalisme dan empirisme.

---

[16] Donny Gahral Adian, *Senjakala Metafisika Barat: dari Hume Hingga Heidegger* (Jakarta: Koekosan, 2012), 54.

[17] Kant, *Critique of Pure Reason*, 14.

[18] Hardiman, *Pemikiran-pemikiran yang Membentuk Dunia Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzche*, 117.

[19] Garvey, *20 Karya Filsafat Terbesar*, 164.

Mengurai Kritisisme Immanuel Kant

Menjelajahi filsafat kritisisme Kant sama halnya dengan menjelajahi buku *Critique of Pure Reason.* Karena dalam buku inilah tertuang seluruh pemikiran Kant tentang upayanya dalam mendamaikan rasionalisme dan empirisme. Dalam buku ini Kant secara komprehensif membentuk konsep epistemologinya yang dikenal dengan nama filsafat kritisisme atau filsafat transendental. Dalam buku ini juga Kant berhasil melakukan revolusi epistemologis yang dalam beberapa hal dapat dianggap setara dengan revolusi kopernikus.

Persoalan utama dalam buku *Critique of Pure Reason* yang ingin diselesaikan oleh Kant adalah apakah metafisika itu mungkin digunakan untuk memperluas pengetahuan kita tentang kenyataan, atau justru sebaliknya? Apakah metafisika sesungguhnya bisa memberi pengetahuan yang pasti mengenai Tuhan, kebebasan, dan keabadian?.[20] Pertanyaan ini muncul lantaran Kant telah dipantik oleh Hume untuk mempersoalkan metafisika yang selama ini diterima begitu saja oleh kaum rasionalis. Kant sadar bahwa gagasan metafisika semata-mata bersifat apriori dan jauh dari unsur-unsur pengalaman empiris (aposteriori). Bagi Kant, yang terinspirasi dari Hume, semua pengetahuan harus disandarkan pada unsur-unsur aposteriori. Namun, di sisi lain Kant juga menyadari bahwa ada beberapa pengetahuan apriori yang absah, seperti matematika yang tanpa perlu dibuktikan secara empiris. Inilah yang kemudian memancing Kant untuk meneliti lebih jauh tentang kemungkinan pengetahuan apriori.

Dalam upayanya mengurai dilema pengetahuan apriori dan aposteriori tersebut, hal yang dilakukan pertama kali oleh Kant adalah memberikan ruang pemisah secara jelas antara putusan analitik dan putusan sintetik.[21] Menurut Kant, semua putusan analitik selalu bersifat niscaya benar (apriori). Kebenaran dari

[20] Hardiman, *Pemikiran-pemikiran yang Membentuk Dunia Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzche*, 115.

[21] Kant, *Critique of Pure Reason*, 7.

putusan analitik biasanya mendahului pengalaman. Sementara putusan sintetis, hampir semua kebenarannya disandarkan atas pengalaman (aposteriori). Selanjutnya, Kant memunculkan satu putusan baru yang dikenal sebagai putusan sintetik apriori (*sythetical judgment a priori*).[22] Putusan sintetik apriori digunakan oleh Kant untuk menjawab skeptisisme Hume dan sebagai upaya menyediakan kemungkinan logis untuk mengatasi kemungkinan putusan sintetik yang tidak bersifat aposteriori.

Untuk membuktikan adanya putusan sintetik apriori ini, Kant mengambil contoh putusan matematika. Pernyataan matematis 7+5=12 adalah sebuah putusan yang tidak hanya sintetik, tapi juga apriori. Pernyataan tersebut bersifat sintetik, karena angka 12 sama sekali tidak terkandung dari angka 7+5. Angka 12 ini diperoleh atas dasar pengalaman menghitung. Namun, pernyataan tersebut juga bersifat apriori karena kebenaran dari pernyataan tersebut bersifat niscaya. Angka 12 juga dapat dicapai melalui proses intuisi.[23] Dengan demikian, putusan sintetik apriori mungkin terjadi.

Hanya saja, persoalannya kemudian, menurut Kant, apakah metafisika itu mungkin melihat putusan sintetik apriori? Pertanyaan besar tersebut membawa Kant melangkah lebih jauh untuk menyelidiki relasi subjek-objek pengetahuan. Pada awalnya, Kant menerima padangan Hume yang menyatakan setiap pengetahuan berhubungan dengan pengalaman-pengalaman inderawi. Hanya saja, kemudian Kant kurang sepakat dengan Hume mengenai subjek (manusia) menerima secara pasif kesan-kesan inderawi yang diterima, karena jika demikian, maka putusan sintetik apriori menjadi tidak mungkin. Padahal, sebagaimana dijelaskan di atas, putusan sintetik apriori itu telah terbukti mungkin.

Untuk menjawab pertanyaan tersebut, Kant melakukan penyelidikan tentang pengetahuan yang dipahami oleh manusia. Menurutnya, pengetahuan manusia datang dari dua sumber penting dalam pikiran. *Pertama,* dari fakultas atau daya penerimaan kesan-

[22] Kant, 9.
[23] Kant, 9–10.

kesan inderawi yang disebut dengan *sensibility. Kedua,* dari fakultas atau daya pemahaman yang membuat keputusan-keputusan tentang kesan-kesan inderawi yang diperoleh dari *sensibility.* Daya kedua ini oleh Kant disebut dengan *understanding*.[24] Peran dua fakultas tersebut bagi Kant tidak dapat dipisahkan dan saling terkait dalam proses mengetahui. Tanpa *sensibility* tidak akan ada objek pengetahuan yang masuk pada pikiran manusia, sementara tanpa *understanding* tidak akan ada objek pengetahuan yang dipikirkan.[25] Kombinasi antara fakultas *sensibility* dan fakultas *understanding* menghasilkan pengetahuan manusia secara umum.[26] Bagaimana kedua fakultas tersebut bekerjasama membentuk pengetahuan?

Kerja fakultas *sinsibility* adalah menerima kesan-kesan inderawi dari objek yang tampak. Sebuah buku, jika dilihat, maka tampil dengan bentuk dan warnanya. Jika diraba, maka memberikan kesan halus atau kasar. Namun, kesan bentuk, warna, dan halus bukanlah objek itu sendiri (*das ding an sich/nomena*) melainkan salinan dan pembentukan benda itu dalam daya-daya lahiriah dan batiniah yang disebut penampakan atau gejala-gejala (*fenomena*).[27] Yang kita tangkap sebagai penampakan merupakan sintesis antara efek objek pada subjek dan unsur apriori, yakni forma ruang dan waktu yang sudah ada pada subjek.[28] Menurut Kant, manusia diciptakan sedemikian rupa sehingga dilengkapi dengan dua bentuk apriori ruang dan waktu. Tidak ayal, meskipun unsur *nomena* benda tidak berada dalam ruang dan waktu, namun pengamatan kita menangkapnya seolah-olah berada dalam diri kita yang disebut "ruang". Itulah yang mengatur kesan-kesan pengamatan kita dalam dua atau tiga dimensi, sehingga kesan-kesan inderawi dimunculkan. Sedangkan bentuk pengamatan yang disebut "waktu" mengatur atau membentuk kesan-kesan inderawi yang batiniah. Dua bentuk

---

[24] Kant, 44.

[25] Kant, 45.

[26] M. Amin Abdullah, *Antara al-Ghazali dan Kant: Filsafat Etika Islam*, trans. oleh Hamzah (Bandung: Mizan, 2002), 167.

[27] Dister, "Descarter, Hume, dan Kant: Tiga Tonggak Filsafat Modern", 66.

[28] Hardiman, *Pemikiran-pemikiran yang Membentuk Dunia Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzche*, 118.

tersebut mendahului kesan iderawi yang diterima dari objek yang tampak, sehingga bersifat apriori.[29]

Apa yang dihasilkan oleh daya sensibilitas tersebut, kemudian diproses lebih lanjut oleh fakultas *understanding.* Proses ini terjadi ketika subjek memikirkan suatu objek fisik lalu menggolongkan dan menempatkannya dalam berbagai hubungan. Singkatnya, subjek memprediksikan konsep-konsep universal pada kesan-kesan yang diperoleh dalam fakultas sensibilitas dalam berbagai macam bentuk putusan.[30] Kesan-kesan yang masuk tersebut diputuskan oleh fakultas *understanding* melalui dua belas kategori yang berkaitan dengan dua belas macam putusan. Agar lebih mudah, lihatlah tabel berikut:

Tabel 1 Jenis Putusan[31]

I **Quantity of Judgments**	II **Quality**
Universal Particular Singular	Affirmative Negative Infinite
III **Relation**	**VI** **Modality**
Categorical Hypothetical Dsijunctive	Problematical Assertorical Apodictical

[29] Dister, "Descarter, Hume, dan Kant: Tiga Tonggak Filsafat Modern", 66.
[30] Sumardianta, *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan*, 110.
[31] Kant, *Critique of Pure Reason*, 56.

Tabel 2 Kategori[32]

I	II
Of Quantity	**Of Quality**
Unity.	Reality.
Plurality.	Negation.
Totality.	Limitation.
III	**IV**
Of Relation	**Modality**
Of Inherence and Subsistence	Possibility—Ipossibility
Of Causality and Dependence	Existence—Non-existence
Of Community	Necessity—Contingence

Dua belas macam kategori di atas merupakan syarat apriori yang memungkinkan suatu keputusan tentang objek.[33] Keputusan bahwa air akan mendidih jika dipanaskan sampai suhu 100° C hanya mungkin terjadi apabila fakultas *understanding* subjek memaksakan kategori kausalitas kepada kesan-kesan inderawi yang ditangkap. Memang manusia tidak bisa memastikan universalitas atau keniscayaan dari relasi kausalitas dari pengalaman-pengalaman yang sifatnya selalu kini dan di sini. Akan tetapi, manusia juga tidak bisa menyangkal bahwa ia selalu mengalami objek dalam relasi kausalitas, sehingga menurut Kant, kategori kausalitas harus dimiliki secara apriori oleh fakultas *understanding* sebagai syarat keabsahan putusan.[34]

Selain itu, keberadaan dua belas macam kategori dan dua belas macam putusan secara ekspilisit membuktikan dunia yang kita alami benar-benar dibentuk oleh pikiran (subjek). Pikiran subjek tidak sekedar pasif menerima kesan-kesan inderawi, tapi lebih dari itu, pikiran subjek juga turut membuat keputusan tentang kesan-kesan inderawi yang berhasil ditangkap. Dalam hal ini, Kant beranggapan bahwa berpikir bukan sekedar menerima begitu

[32] Kant, 63.
[33] Adian, *Senjakala Metafisika Barat: dari Hume Hingga Heidegger*, 61.
[34] Adian, 62.

saja kesan-kesan yang dihasilkan oleh fakultas sensitivitas, tetapi juga membuat putusan terkait apa yang telah diterima. Untuk mengetahui kesan-kesan inderawi, bukan berarti pikiran harus menyesuaikan diri dengan objek-objek, melainkan justru objek-objek itulah yang harus menyesuaikan diri dengan pikiran subjek. Pikiran membentuk dan mengategorikan pikiran dengan aktif, mengubahnya menjadi dunia objek dalam ruang dan waktu, terletak dalam relasi-relasi sebab-akibat dan menanti aturan-aturan lain. Pikiran mensyaratkan struktur dan membuat kesan-kesan inderawi dapat diketahui.[35]

Inilah yang dimaksudkan revolusi epistemologis Kant yang dianggap setara dengan revolusi kopernikan. Kant membalik paradigma epistemologis umum yang memandang objek hanya dapat diketahui jika subjek menyesuaikan diri dengan objek. Bagi Kant, objeklah yang harus menyesuaikan diri dengan subjek, karena subjek berhak atas putusan melalui kesan-kesan inderawi yang ditangkap. Analogi yang tepat untuk menggambarkan pemikiran Kant dapat dicontohkan dengan seseorang yang sedang menggunakan kacamata hijau. Orang berkacamata hijau pasti akan melihat segala sesuatu berwarna hijau. Padahal tidak mesti segala sesuatu yang ia lihat berwarna hijau. Lantas apakah apa yang dia lihat tersebut hanya sekedar fiksi belaka? Kalau mengacu pada penjelasan Kant, jawabannya adalah tidak. Menurut Kant, objek itu tampak hanya dengan kategori dan putusan subjek, jadi tidak ada cara lain kecuali mengetahuinya dengan struktur kategori akal-budi dan yang kita ketahui hanyalah penampakan (*fenomena*) dari "*das ding an sich*", bukan dirinya sendiri (*nomena*).[36]

Refleksi Kant terhadap dua belas kategori di atas, pada akhirnya menuntunnya pada apa yang pernah dikatakan di awal, yaitu bagaimana metafisika sebagai ilmu pengetahuan itu mungkin? Dua belas kategori yang kenalkan oleh Kant sejatinya hanya dapat digunakan pada fakultas *understanding* untuk mengklasifikasi

[35] Garvey, *20 Karya Filsafat Terbesar*, 165.

[36] Hardiman, *Pemikiran-pemikiran yang Membentuk Dunia Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzche*, 122.

kesan-kesan inderawi yang tampak. Ia tidak berlaku bagi idea-idea yang kosong yang tidak memiliki relasi dengan kenyataan, seperti idea rasio murni yang mendasari tiga cabang pokok metafisika menurut klasifikasi Wolff. Idea jiwa atau *cogito* menjadi objek penelitian psikologi (*psychologia rationalis*). Idea dengan seluruh penampakan objek menjadi objek penelitian kosmos (*cosmologia rationalis*). Sedangkan idea kenyataan menjadi objek kajian teologi (*theologia transcendentalis*).[37] Karena ketiadaan unsur aposteriori pada taraf rasio, maka Kant menyebut rasio murni dalam arti formalitas belaka, hanya prinsip atau daya pemersatu, tanpa tercampur dengan pengalaman.

Dalam pandangan Kant, di sinilah letak kesalahan metafisika dogmatik-tradisional. Metafisika berusaha untuk membuktikan bahwa Tuhan merupakan penyebab pertama alam semesta. Padahal, dengan berusaha demikian, metafisika melewati batas-batas yang ditentukan untuk pengetahuan manusia.[38] Kant menyatakan bahwa kita tidak dapat mengetahui secara pasti tentang keberadaan hal-hal di luar daya tangkap perangkat tubuh kita. Kant menyebutnya "trasendental", dalam arti hal tersebut ada, namun tidak dapat dikenali dalam pengalaman kita.[39] Dengan demikian, metafisika sebagai ilmu pengetahuan adalah sesuatu yang tidak mungkin.

Jika dianalisis secara epistemologis, proyek kritisisme Kant dapat diuraikan secara klasifikatif, sebagai berikut; *Pertama,* dari aspek sumber pengetahuan. Menurut Kant, sumber pengetahuan tidak hanya berasal dari pikiran semata (pendapat rasionalis) atau kesan-kesan inderawi semata (pendapat empirisis), melainkan bersumber dari keduanya, yaitu pikiran dan kesan-kesan inderawi. *Kedua,* ditinjau dari instrumen pengetahuan. Kant berpandangan bahwa instrumen yang digunakan untuk memperoleh pengetahuan adalah fakultas *sinsibility* atau daya penerimaan kesan-kesan inderawi dan fakultas *understanding* atau daya pemahaman yang membuat keputusan-keputusan tentang kesan-kesan inderawi yang

---

[37] Hardiman, 123.
[38] Dister, "Descarter, Hume, dan Kant: Tiga Tonggak Filsafat Modern", 69.
[39] Magge, *The Story of Philosophy: Kisah Tentang Filsafat*, 137.

diperoleh dari *sensibility. Ketiga,* ditinjau dari metode memperoleh pengetahuan. Cara memperoleh pengetahuan dalam pandangan Kant, harus dilakukan dengan kerja sama antara fakultas *sinsibility* dan fakultas *understanding.* Mula-mula seseorang akan mendapatkan kesan-kesan inderawi, kemudian kesan-kesan inderawi yang didapatkan diproses dalam fakultas pemahaman yang di dalamnya terdapat dua belas macam kategori. *Keempat,* ditinjau dari validasi pengetahuan. Dalam aspek ini, Kant memiliki pandangan yang berbeda dari epistemolog kebanyakan pada zamannya. Baginya putusan sintetik apriori merupakan putusan yang mensintesakan antara putusan yang bersifat analitik (apriori) dan putusan yang bersifat sintetis (aposteriori). *Keempat,* ditinjau dari teori kebenaran. Searah dengan konsep putusan sintetik apriorinya, maka teori kebenaran epistemologi Kant adalah perpaduan antara teori kebenaran korespondensi (sesuai dengan kesan-kesan inderawi) dan teori kebenaran koherensi (kesesuaian logis).

Implikasi Kritisisme Immanuel Kant bagi Pemikiran Islam

Dalam khazanah pemikiran Islam, kajian ilmu yang agaknya terkait secara langsung dengan proyek filosofis Kant adalah ilmu kalam. Sejak Kant mengenal pemikiran empirisisme Hume, ia menaruh kesangsian atas pemikiran kaum rasionalis yang begitu saja menerima metafisika. Namun, tidak seskeptis Hume, Kant masih berusaha untuk menyelidiki kemungkinan metafisika sebagai ilmu pengetahuan. Walaupun pada akhirnya, Kant cenderung menolak keabsahan metafisika sebagai ilmu pengetahuan, ia masih menerima asas sintesis apriori sebagai salah satu jenis pengetahuan. Oleh karena itu, menjadi menarik mencari benang merah kritik Kant atas metafisika dogmatis dengan perkembangan pemikiran Islam terutama ilmu kalam.

Ilmu kalam atau juga sering disebut dengan teologi Islam merupakan rumusan sistematis tentang pergumulan pemikiran umat Islam tentang persoalan-persoalan ketuhanan, terutama

tentang keesaan tuhan. Berdasarkan sejarah perkembangannya, ilmu kalam memperlihatkan perdebatan teologis yang tidak kunjung usai mengenai hal yang prinsipil antara teolog tradisionalis (yang mempertahankan otoritas wahyu) dengan teolog rasionalis (yang mengadopsi filsafat Yunani kuno).[40]

Namun, betapapun teolog klasik sudah mulai mengadopsi pemikiran filsafat Yunani dalam beberapa hal, gerak mereka masih terbatas pada wilayah logika yang bersifat apriori dan abstrak.[41] Sebagaimana jamak diketahui, filsafat Yunani Klasik didominasi oleh pemikiran Platon dan Aristoteles. Platon adalah filosof yang lebih mengunggulkan dunia idea dan terlepas dari dunia nyata yang bersifat empiris. Sementara Aristoteles, murid Platon, sudah mulai bergerak pada konsep-konsep empirisme. Hanya saja, ajaran Aristoteles terkesan berbeda dengan Platon, meskipun dalam konsep mendasarnya dua-duanya tidak jauh berbeda. Paham metafisika Aristoteles masih menerima konsep metafisika Platon tentang dikotomi ada dan penampakan. Walaupun Aristoteles dan Platon memiliki penjelasan yang berbeda tentang dunia sesungguhnya, mereka sepakat bahwa dunia sesungguhnya adalah tujuan aktivitas intelektual manusia.[42] Oleh karena itu, filsafat Yunani klasik yang banyak diadopsi oleh ulama ilmu kalam klasik cenderung membuat mereka bergerak ke arah pendekatan yang apriori.

Pengaruh itu secara perlahan membuat arah perkembangan ilmu kalam cenderung jauh dari budaya empiris. Ilmu kalam yang berkembang pesat di dunia Islam lebih banyak didominasi oleh golongan yang mengkaji kalam melalui pendekatan metafisika dogmatik, sehingga membentuk kategori-kategori ideologis. Realitas tersebut tentu merupakan hal yang menarik untuk dikaji ulang dengan menggunakan filsafat transendental Kant. Pembacaan ulang ini didasarkan pada kebutuhan untuk mengalihkan rancang

---

[40] Binyamin Abrahamov, *Ilmu Kalam: Tradisionalisme dan Rasionalisme Dalam Teologi Islam*, trans. oleh Nuruddin Hidayat (Jakarta: Serambi, 1998), 9.

[41] M. Amin Abdullah, *Studi Islam: Normativitas atau Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 32.

[42] Adian, *Senjakala Metafisika Barat: dari Hume Hingga Heidegger*, 42.

bangun ilmu kalam klasik dari wilayah pemikiran yang bersifat apriori menuju pemikiran yang sintetis apriori. Pengalihan ini berdasarkan pendapat Kant yang menyebutkan bahwa pemikiran apriori maupun aposteriori jika berdiri sendiri, masing-masing mempunyai kelemahan.[43]

Kebutuhan pengalihan rancang bangun dalam ilmu kalam menjadi signifikan dengan meninjau kemajuan ilmu pengetahuan di era globalisasi ilmu dan budaya. Pada era ini, ilmu-ilmu empiris, baik dalam wilayah ilmu-ilmu kealaman (astronomi, fisika, biologi, antariksa, bioteknologi, dan lain sebagainya) maupun ilmu-ilmu sosial kemanusiaan (antropologi, sosiologi, psikologi, sejarah, filsafat), serta ilmu-ilmu agama (sosiologi agama, sejarah agama, antropologi agama) berkembang dengan cepat. Seharusnya, ilmu kalam serta ilmu-ilmu agama Islam yang lain tidak boleh menempatkan dirinya di wilayah terpencil, sehingga terlepas dari sentuhan-sentuhan perkembangan ilmu-ilmu kontemporer.[44] Ilmu kalam harus juga melihat perkembangan ilmu-ilmu kontemporer yang empiris, tetapi juga tidak sepenuhnya meninggalkan dimensi apriorinya. Di sini, ilmu kalam dituntut untuk mentransformasi dirinya menjadi keilmuan yang menggunakan pendekatan sintetis apriori. Betapapun kajian ilmu kalam berbasis pada pemikiran apriori, ia harus bertolak pada kenyataan-kenyataan empiris yang terjadi.

Meminjam bahasa Amin Abdullah, bukankah isu pluralisme agama-agama memang merupakan kenyataan sejarah kehidupan manusia yang tidak dapat dihindari. Bagaimana respons ilmu kalam terhadap kenyataan sosial semacam itu? Apakah kategori-kategori ilmu kalam klasik yang bersifat dikotomis-eksklusif cukup kondusif untuk melestarikan kehidupan damai atas berbagai corak keberagamaan yang *multifaces* dan multidimensional? Tanpa didukung pendekatan historis-empiris yang tercakup dalam ilmu-ilmu sosial, corak pemikiran apriori-ahistoris terhadap kenyataan

[43] Abdullah, *Studi Islam: Normativitas atau Historisitas*, 132–33.
[44] Abdullah, 134.

sosial memang sudah *out moded*.[45] Dengan demikian, transformasi pikiran sebagaimana dilakukan oleh Kant adalah sesuatu yang niscaya untuk diimplementasikan dalam tradisi ilmu kalam.

Penutup

Kritisisme Kant dalam makna yang sejatinya merupakan salah satu upaya untuk mensintesakan antara paham epistemologi rasionalisme dan empirisme. Kritisisme Kant dimulai dengan menegaskan keabsahan putusan sintetis apriori sebagai sumber pengetahuan. Bagi Kant, pengetahuan manusia secara umum dihasilkan oleh kombinasi antara fakultas *sensibility* (kesan-kesan inderawi) dan fakultas *understanding* (pemahaman yang mengkontruk kesan-kesan inderawi). Dengan kombinasi ini, Kant berhasil merevolusi pemikiran epistemologis umum kala itu yang masih menempatkan objek sebagai pembentuk pengetahuan diubah menjadi subjek sebagai pemegang kuasa pengetahuan. Krtitisisme Kant ini pada akhirnya memiliki implikasi konkret pada khazanah ilmu kalam. Dengan memperhatikan saran Kant, ilmu kalam harus mentransformasi dirinya menjadi keilmuan dengan pendekatan sintetis apriori.

Betapapun kajian ini cukup singkat, tetapi ia setidaknya dapat memberikan gambaran yang memadai tentang proyek kritisisme Kant dan implikasi bagi pemikiran Islam. Akan tetapi, hipotesis-hipotesis dalam penelitian ini memiliki kemungkinan untuk salah. Dengan perkataan lain, argumen-argumen penulis tentang proyek kritisisme Kant dan implikasi bagi pemikiran Islam, perlu untuk dikaji ulang dalam kajian-kajian selanjutnya. Oleh karena itu, semestinya kajian ini dapat menjadi undangan untuk memulai pembicaraan berikutnya.

---

[45] Abdullah, 134–35.

Daftar Pustaka

Abdullah, M. Amin. *Antara al-Ghazali dan Kant: Filsafat Etika Islam*. Diterjemahkan oleh Hamzah. Bandung: Mizan, 2002.

———. *Studi Islam: Normativitas atau Historisitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

Abrahamov, Binyamin. *Ilmu Kalam: Tradisionalisme dan Rasionalisme Dalam Teologi Islam*. Diterjemahkan oleh Nuruddin Hidayat. Jakarta: Serambi, 1998.

Adian, Donny Gahral. *Senjakala Metafisika Barat: dari Hume Hingga Heidegger*. Jakarta: Koekosan, 2012.

Aiken, Henry D. *Abad Ideologi dari Kant Hingga Soeren Kierkegaard*. Diterjemahkan oleh Sigit Djatmiko. Yogyakarta: Bentang, 2002.

Dister, Nico Syukur. "Descarter, Hume, dan Kant: Tiga Tonggak Filsafat Modern"." In *Para Filsuf Penentu Gerak Zaman*, diedit oleh FX. Mudji Sutrisno dan F. Budi Hardiman. Yogyakarta: Kanisius, 1992.

Garvey, James. *20 Karya Filsafat Terbesar*. Diterjemahkan oleh CB. Mulyatno Pr. Yogyakarta: Kanisius, 2010.

Hardiman, F. Budi. *Pemikiran-pemikiran yang Membentuk Dunia Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzche*. Jakarta: Erlangga, 2011.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Diterjemahkan oleh J. M. D Meiklejohn. New York: Prometheus Books, 1990.

Magge, Bryan. *The Story of Philosophy: Kisah Tentang Filsafat*. Diterjemahkan oleh Marcus Widodo. Yogyakarta: Kanisius, 2008.

Solomon, Robert C., dan Kathleen M. Higgins. *Sejarah Filsafat*. Diterjemahkan oleh Saut Pasaribu. Yogyakarta: Bentang, 2000.

Sumardianta, J. *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan*. Yogyakarta: Kanisius, 2002.

Wittimena, Rezza A A. *Filsafat Kritis Immanuel Kant: Mempertimbangkan Kritik Karl Amriks Terhadap Kritik Immanuel Kant atas Metafisika*. Jakarta: Evolitera, 2010.

Derry Ahmad Rizal

Konsep Manusia Sempurna Menurut Pandangan Friedrich W. Nietzsche dan Ibn ‘Arabī: Sebuah Analisa Komparatif[1]

Persoalan manusia sebagai objek kajian filsafat telah banyak dibahas oleh para pemikiran Barat maupun Islam. Pertanyaan mendasar yang diajukan selalu berkaitan dengan apa dan siapa manusia. Persoalan ini menjadikan manusia ditempatkan sebagai subyek dari seluruh pengetahuan tentang diri dan dunianya.[2] Salah satu pemikir Barat dan Islam yang representatif untuk mengungkapkan esensi dan capaian manusia adalah Friedrich W. Nietzsche dan Muhy al-Dīn Ibn ‘Arabī. Nietzsche mengenalkan konsep *Ubermensch* sebagai capaian manusia tertinggi, sedangkan Ibn ‘Arabī menyebutnya sebagai *insān al-kāmil*. Dua konsep ini representatif untuk mendeskripsikan capaian manusia dalam proses kehidupannya.

Penelitian tentang konsep manusia, pada dasarnya telah banyak dilakukan oleh para peneliti terdahulu. Terdapat paling tidak tiga tokoh, selain dari tokoh yang menjadi inti persoalan dalam tulisan

---

[1] Sebagian besar dari naskah ini telah diterbitkan di Refleksi: Jurnal Filsafat dan Pemikiran Islam, Vol. 20, No. 1 (2020).

[2] Ricardo Freedom Nanuru, “Übermensch: Konsep Manusia Super Menurut Nietzsche,” n.d., 2, https://doi.org/10.31219/OSF.IO/SW6Y7.

ini. *Pertama,* konsep manusia dalam pandangan Ibn Sinā dan al-Ghazālī yang dibahas oleh Ali Rahmat.[3] Rahmat mengungkapkan bahwa hakikat manusia dalam pandangan Ibn Sinā terletak pada dua unsur, yakni *jasad* dan *nafs.* Sedangkan hakikat manusia dalam pandangan al-Ghazālī terkait dengan *al-nafs, al-rūh, al-qalb,* dan *al-'aql* dengan fungsi dan tugas masing-masing. *Kedua,* konsep manusia dalam pandangan al-Suhrawardī al-Maqtūl yang dilakukan oleh Ernita Dewi.[4] Dewi mengenalkan konsep *insān al-kāmil* dalam pemikiran al-Suhrawadī. Dalam kesimpulannya, *insān al-kāmil* bagi Suhrawardi merupakan sosok pemimpin yang dapat mewakili kedudukan manusia sebagai khalifah di bumi.[5] *Ketiga,* konsep manusia menurut Mohandas K. Ghandi yang dilakukan oleh Ngurah Weda Sahadewa.[6] Sahadewa menyimpulkan bahwa konsep manusia dalam pandangan Ghandi berkaitan dengan keberadaan manusia yang bertugas untuk mencari dan menemukan kebenaran (Tuhan) yang hanya dapat dicapai jika berpijak pada tindakan yang *nir*-kekerasan. Beragam penelitian tersebut berupaya untuk menemukan hakikat manusia di dunia yang dapat ditemukan dengan memahami tujuan dari keberadaannya.

Konsep yang sama hendak dilakukan dalam tulisan ini untuk menemukan hakikat manusia dalam pandangan Nietzsche dan Ibn 'Arabī. Meskipun secara parsial, dua tokoh ini telah banyak ditulis oleh beberapa peneliti sebelumnya, akan tetapi untuk menemukan kesamaan dalam dua pemikiran yang memiliki latar belakang yang berbeda masih diperlukan. Tulisan ini akan dimulai dengan pembahasan mengenai konsep *Ubermensch* sebagai proses pencapaian kesempurnaan manusia melalui kebebasan dan

---

[3] Ali Rahmat, "Konsep Manusia Perspektif Filosof Muslim: Studi Komparatif Pemikiran Ibn Sina dengan Al-Ghazali," *Jurnal Kariman* 4, no. 2 (2016).

[4] Ernita Dewi, "Konsep Manusia Ideal dalam Perspektif Suhrawardi al-Maqtul," *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 17, no. 1 (2015): 41–54, https://doi.org/10.22373/SUBSTANTIA.V17I1.4107.

[5] Dewi, 41.

[6] Ngurah Weda Sahadewa, "Konsep Manusia Menurut Mohandas Karamchand Gandhi," *Jurnal Filsafat* 23, no. 1 (2013), https://doi.org/https://doi.org/10.22146/jf.13154.

kekuasaannya. Selanjutnya, konsep *insān al-kāmil* akan dibahas sebagai perspektif lain dalam memandang kesempurnaan yang dapat dicapai oleh manusia. Pada akhir dari tulisan ini, akan dibahas mengenai dua konsep tersebut secara kesatuan untuk menemukan kesamaan dan perbedaan dalam dua pemikiran.

Konteks Historis Nietzsche dan Ibn 'Arabī

Biografi Nietzsche

Friedrich Williams Nietzsche merupakan seorang pemikir revolusioner abad ke-19 M. yang banyak memberikan pengaruh terhadap perkembangan pemikiran filsafat Barat.[7] Nietzsche menjadi ikon filusuf pada abad ke-19 M. yang dianggap kontroversial pada masanya dengan menyuarakan kebebasan. Apa yang dipikirkan oleh Nietzsche pada masa itu, berlawanan dengan konsep teologi Kristen yang sudah mapan. Puncak perlawanannya terhadap kemapanan doktrin pada saat itu terletak pada adigumnya yang terkenal, *gott ist tot* (Tuhan telah Mati). Pandangan ini menjadi kontradiktif jika melihat latar belakang kehidupan dan keluarganya yang dikenal sebagai agamawan yang taat.

Nietzsche dilahirkan di keluarga yang agamis. Ayahnya, seorang pendeta di kota Röcken yang bernama Karl Ludwig Nietzsche. Sedangkan sang ibu merupakan seorang Lutheran yang bernama Franziska Öhler. Bahkan, keluarga besarnyapun adalah agamawan yang terpandang di kota tersebut. Dalam konteks ini, beberapa tulisan membagi fase kehidupan Nietzsche dalam empat fase; *pertama,* fase anak-anak yang tumbuh kembang dalam keluarga yang religius. *Kedua,* fase menjadi pelajar dan mahasiswa. *Ketiga,* fase ketika jenjang pendidikan hingga ia mendapatkan gelar profesor di Basel. *Keempat,* fase pengembaraan dan merasakan kesepian sebelum meninggal.[8]

---

[7] Muhammad Roy Purwanto, "Filsafat Eksistensial Nietzsche dan Wacana Agama: Studi Filsafat Nietzsche dan Kontribusinya dalam Dekonstruksi Wacana Agama," *An-Nur: Jurnal Studi Islam* 1, no. 2 (2005): 1.

[8] A. Setyo Wibowo, *Gaya filsafat Nietzsche* (Yogyakarta: Galang Press, 2004), 36.

Pada fase anak-anak, Nietzsche mengalami kejadian yang cukup kelam dan lebih banyak hidup bersama sang ibu. Ketika Nietzsche berumur 5 tahun, ayahnya meninggal dunia dan berselang setahun kemudian adik kandung laki-lakinya meninggal dunia. Dari tahun 1849-1958, ia tinggal di kota Naumburg bersama ibu dan kakak perempuannya. Pada saat berumur 6 tahun, ia masuk sekolah dasar setempat, kemudian berpindah ke sekolah swasta. Pada umur 14 tahun, ia memasuki fase pelajar dan mahasiswa dengan mengawali pendidikannya di *Gymnasium*[9] di kota Profta yang hanya berjarak beberapa kilometer dari kota Naumburg. Di sekolah ini, Nietzsche menerima pendidikan klasik dan juga bertemu dengan Paul Deussen, seorang ahli India, yang memperkenalkan pemikiran-pemikiran India kepadanya. Pemikiran-pemikiran tersebut yang banyak memberikan pengaruh bagi Nietzsche.[10] Di Pforta, Nietzsche mulai mengagumi para pengarang dan karya-karya klasik Yunani. Kesukaannya terhadap sastra menjadikan Nietzsche membentuk kelompok sastra bersama dengan kedua temannya, Gustav Krug dan Wilhelm Pinder dengan sebutan Germania.

Pada usia 20 tahun, Nietzsche mendaftarkan dirinya ke Universitas di kota Bonn, namun hanya berlangsung satu tahun. Dalam perjalanan setahun di Bonn, Nietzsche sempat bertemu dengan David Strauss seorang ahli kitab suci liberal. Ditahun yang sama, Nietzsche melanjutkan studinya di salah satu universitas di Leipzig dengan alasan mengikuti profesornya dalam bidang filologi yaitu Friedrich Ritschl. Nietzsche dan Ritschl mendirikan sebuah asosiasi filologis dan juga menghasilkan karya yang dipersembahkan untuk *Rheinisches Museum*. Di periode ini bisa dikatakan sebagai periode pembentukan pemikiran Nietzsche.[11]

Pada saat usianya memasuki umur 24 tahun, Nietzsche ditunjuk untuk membantu Ritschl di fakultas filologi di Universitas Basel dan tidak berselang lama meraih gelar doktor atas karya-

[9] Pada jaman tersebut *Gymnasium* bisa dikatakan setara dengan pendidikan SMA/SMU

[10] Wibowo, *Gaya filsafat Nietzsche*, 38.

[11] Wibowo, 41.

karyanya yang di terbitkan di *Rheinisches Museum*. Selama hidupnya di Basel, Nietzsche menghasilkan beberapa teks konferensi yang berjudul *Drama Musikal Yunani*, dan *Sokrates and the Tragedy*. Karya-karya lain yang berbentuk buku banyak dihasilkan, diantaranya *Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemässe Betrachtungen, Menschliches, Allzumenschliches, Morgenröthe, Die Fröhliche Wissenschaft, Also Sprach Zarathustra, Jenseits Von Gut Und Böse, Zur Genealogie Der Moral, Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung, Der Antichrist, Ecce Homo*. Karya tersebut terbit selama kurang lebih 17 tahun perjalanan intelektual Nietzsche.[12]

Fase terakhir kehidupan Nietzsche ialah fase menjelang kematiannya. Banyak rumor yang menyebutkan penyebab kematiannya. Meskipun secara medis, ia meninggal akibat *pheumonia*. Keterangan ini diperoleh dari Rumah Sakit tempatnya dirawat yang menyebutkan bahwa Nietzsche terserang kelumpuhan general yang disebabkan oleh sifilis. Penyakit ini, ia alami ketika masa menjadi mahasiswa di Leipzig. Pendapat lain menyebutkan bahwa ia mengalami sakit syaraf atau rumor yang menyebutkannya mengidap kegilaan yang disebabkan faktor keturunan. Namun, sang adik, Elisabeth menutupi dan menyanggah pendapat-pendapat tersebut dengan memberikan alasan lain mengenai kematian Nietzsche, yaitu banyak mengonsumsi obat tidur.[13]

Biografi Ibn ʻArabī

Ibn ʻArabī mempunyai nama lengkap adalah Muhy al-Dīn Muḥammad bin ʻAlī bin Muḥammad ʻArabī al-Ṭāʻī al-Ḥātimī. Ibn ʻArabī lahir di Murcia, sebuah daerah di Andalusia (Spanyol) pada 17 Ramadan 560 H./28 Juli 1165 M. Ibn ʻArabi lahir dari keluarga terpandang di kalangannya. Ayahnya merupakan pejabat penting di istana Banī Muwaḥiddūn dan dikenal sebagai orang yang

---

[12] Misnal Munir, "Pengaruh Filsafat Nietzsche terhadap Perkembangan Filsafat Barat Kontemporer," *Jurnal Filsafat* 21, no. 2 (2016): 136, https://doi.org/10.22146/jf.3113.

[13] Wibowo, *Gaya filsafat Nietzsche*, 55.

terpercaya.[14] Ayah dan tiga pamannya dari jalur ibu merupakan sufi yang masyhur. Ia sendiri menjadi seorang sufi yang saleh dengan mendapat gelar sebagai *muhy al-dīn* (penghidup agama) dan *al-shaykh al-'akbar* (Doktor Maximus).[15]

Ketika berusia delapan tahun, Ibn 'Arabī beserta keluarganya pindah ke kota Sevilla. Di kota ini, Ibn 'Arabī banyak mempelajari berbagai keilmuan, mulai dari ilmu agama hingga filsafat, seperti al-Quran, fikih, tafsir, hadis, hukum Islam, adab, ilmu kalam dan filsafat skolastik.[16] Dengan kecerdasannya, Ibn 'Arabī di beberapa kesempatan menjadi pembantu sekretaris dari berbagai gubernur dan juga berkenalan dengan Ibn Rushd. Ketika itu, Ibn Rushd menjabat sebagai seorang *qād}*ī dan berteman dengan ayahnya. Perkenalan ini memberikan dampak besar terhadap konsep-konsep filsafat Ibn 'Arabī yang terpengaruh dengan konsep filsafat Ibn Rushd.

Ibn 'Arabī memiliki ketertarikan dan mendalami tasawuf sejak kecil, sehingga pada usianya yang masih remaja, ia sudah dikenal sebagai seorang sufi. Proses kematangan dan pendalaman terhadap praktik-praktik sufi dilakukannya dalam proses yang panjang. Hingga pada usianya yang mencapai 30 tahun, ia mulai melakukan pengembaraan ke berbagai wilayah untuk memperdalam pengetahuan tentang tasawuf dan spiritualitas. Di beberapa tempat yang disinggahi, Ibn 'Arabī menyempatkan diri untuk belajar pada tokoh sufi di daerah tersebut, misalnya di Tunisia, ia belajar pada Abd al-'Azīz al-Mahdawī.[17] Pengembaraan Ibn 'Arabi di berbagai kajian disebut hingga ke Makkah. Di sana, ia sempat menetap beberapa tahun dan menghasilkan karya *Tāj al-Rasā'il, Rūh al-Quds,* dan *al-Futūḥāt al-Makkīyah* serta tulisan syair yang terinspirasi dari

[14] M. Al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibn 'Arabi; Kritik Metafisika Ketuhanan* (Yogyakarta: LKIS Pelangi Aksara, 2012), 25.

[15] Raha Bistara, "Wahdah al-Wujud Ibn Arabi dalam Imajinasi Kreatif Henry Corbin," *Academic Journal of Islamic Principles and Phylosophy* 1, no. 1 (2020): 6, https://doi.org/10.22515/ajipp.v1i1.2344.

[16] Abdullah Mahmud, "Filsafat Mistik Ibnu Arabi tentang Kesatuan Wujud," *Suhuf* 24, no. 2 (2012): 86.

[17] Mahmud, 86.

pertemuannya dengan seorang perempuan cantik di Makkah yang berjudul *Tarjumān al-Ashwāq*. Selain itu, terdapat banyak karya lain yang ditulis Ibn 'Arabī ketika perjalanan mencari ilmu, seperti *Risālah al-Anwār* dan *Fuṣūṣ al-Ḥikām*.

Gambaran perjalanan Ibn 'Arabi sama seperti pada filusuf lainnya yang melakukan perjalanan dari satu tempat menuju tempat lainnya. Beliau mengakhiri perjalanannya dalam mengembara ilmu di kota Damsik. Di kota tersebut, Ibn 'Arabī menghabiskan sisa kehidupannya setelah berbagai perjalanan yang ditempuh untuk menambah ilmu. Beliau wafat di usia 78 tahun pada malam Jum'at 28 Rabi'ul Akhir tahun 638 H.[18]

Mengenal Konsep Manusia Nietzsche dan Ibn 'Arabi

Ubermensch: Gagasan Kesempurnaan dalam Nietzsche

Nietzsche mengenalkan konsep *ubermensch* sebagai titik puncak perkembangan manusia. *Ubermensch* identik dengan konsep manusia sempurna yang pemaknaannya masih banyak diperselisihkan. Perselisihan yang dimaksudkan adalah penyetaraan ungkapan yang cocok dengan segala kandungan makna yang dikehendaki oleh Nietzsche dalam penyebutan istilah tersebut. Beberapa kalangan memaknainya dengan menggunakan istilah *superman* (*manusia unggul*). Dalam kamus filsafat, *ubermensch* dimaknai dengan susunan pembentuk katanya, yakni *uber* (atas) dan *mensch* (manusia). Definisi etimologis ini menjadi dasar pemahaman mengenai *ubermensch*.[19] Sedangkan makna secara terminologi, *ubermensch* dimaknai manusia yang mampu membebaskan dirinya, berkuasa dan mampu menjalani kehidupan di muka bumi dengan kebebasan yang dimiliki, sehingga menjadikannya sebagai manusia yang lebih tinggi.

Untuk mengetahui lebih mendalam mengenai konsep *ubermensch*, Nietzsche menggambarkannya melalui buku yang

[18] Akilah Mahmud, "Insan Kamil Perspektif Ibnu Arabi," *Sulesana: Jurnal Wawasan Keislaman* 9, no. 2 (2014): 34, https://doi.org/10.24252/.V9I2.1297.

[19] Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996).

berjudul *Als Sprach Zarathustra* (Dendang Zarathustra).[20] Banyak perdebatan mengenai *Zarathustra*. Perdebatan yang sering muncul berkisar tentang apa itu *Zarathustra*? siapa *Zarathustra*? hingga yang lebih mendalam, apakah *Zarathustra* itu benar-benar ada? Meskipun Nietzsche dalam buku tersebut secara tegas menjelaskan bahwa Zarasthusra adalah seorang pendiri agama yang ada pada masa Persia kuno dan menuliskan sebuah kita suci, Zend Avesta[21], akan tetapi pandangan ini tidak cukup memuaskan banyak pembaca, sehingga bermunculan asumsi bahwa *Zarathustra* merupakan kritik Nietzsche terhadap kehidupan dengan menggunakan syair-syair.

Meskipun demikian, pembahasan dalam tulisan ini tidak hendak memberikan gambaran utuh mengenai karyanya tersebut. Pembahasan inti dalam tulisan ini mengenai konsep Nietzsche tentang manusia unggul. Nietzsche berpandangan bahwa manusia unggul adalah manusia yang selalu siap dalam menghadapi segala tantangan, sehingga dalam kondisi apapun tidak pernah mundur untuk melakukan tindakan. Manusia unggul selalu mempunyai dorongan yang kuat untuk menjadi manusia yang berkuasa dan memiliki semangat untuk mengatasi persoalan yang ada pada dirinya maupun di sekitarnya.

Dalam mencapai *ubermensch,* seseorang membutuhkan kebebasan dan keinginan untuk berkuasa. Hal yang menjadi tolak ukur keberhasilan adalah perasaan akan bertambahnya kekuasaan. Namun demikian, tetap saja *ubermensch* hanya dapat dicapai dengan kemampuan yang dimiliki manusia secara individual. Dalam konteks ini, Friedlin menyatakan bahwa konsep *ubermensch* merupakan kemungkinan paling optimal bagi seseorang di waktu sekarang dan bukanlah tingkat perkembangan yang berada jauh di depan.[22] *Ubermensch* merupakan cara manusia memberikan nilai pada dirinya tanpa berpaling dari dunia dan menengok ke

---

[20] Fuad Hassan, *Berkenalan dengan eksistensialisme* (Jakarta: Pustaka Jaya, 2000), 48.

[21] Friedrich W. Nietzsche, *Nietzsche Zarathustra*, trans. oleh HB Jassin (Yogyakarta: Narasi, 2015), 27–28.

[22] Nanuru, "Übermensch: Konsep Manusia Super Menurut Nietzsche," 4.

seberang dunia. Nietzsche tidak lagi percaya terhadap bentuk nilai adikodrati dari manusia dan dunia, sehingga pemberian makna hanya dapat dicapai melalui *ubermensch.*[23]

Tujuan utama dalam *ubermensch* adalah menjelmakan manusia yang lebih kuat, lebih cerdas dan lebih berani dan yang terpenting adalah bagaimana mengangkat dirinya dari kehanyutan massa. Yang dimaksud kehanyutan massa di sini adalah manusia yang ingin mencapai *ubermensch* haruslah mempunyai jati diri yang khas, yang sesuai dengan dirinya, yang ditentukan oleh dirinya, tidak mengikuti orang lain atau norma dan nilai yang berlaku dalam masyarakat atau massa pada umumnya. Manusia harus berani menghadapi tantangan yang ada di depan mereka dengan menggunakan kekuatannya sendiri [24].

Lalu bagaimana tingkatan dalam mencapai *ubermensch* dan syarat apa yang dibutuhkan untuk berkehendak dalam kuasa? *Ubermensch,* bagi Nietzsche menegaskan "aku ingin" bukan "kamu harus". Penekan "aku ingin" merupakan tindakan untuk berkuasa dari diri, bukan dengan paksaan dari orang lain. Ini menjadi sebuah kritik terhadap sebuah capaian. Nietzsche memberikan gambaran sesuatu yang telah diajarkan di agama Kristen bahwa setiap manusia harus mencapai tujuannya yang jauh di depan sana. Ini artinya bahwa setiap manusia mempunyai keharusan dalam mencapai kehidupan. Tujuan hidup yang digambarkan di atas menjadi rendah bagi kehidupan manusia. Begitu juga, konsep *der letzte Mensch* (*the last man*) dalam *ubermensh* harus juga dipahami secara benar.[25]

Insān al-Kāmil: Gagasan Kesempurnaan dalam Ibn 'Arabī

Pengertian dasar mengenai *insān al-kāmil* adalah manusia sempurna dari sisi wujud dan pengetahuannya. Wujud yang sempurna yang dimiliki manusia adalah bentuk manifestasi Tuhan yang berasal

[23] Nanuru, 4.
[24] Nanuru, 4.
[25] St Sunardi, *Nietzsche* (Yogyakarta: LKiS, 2006), 102–3.

dari cerminan sifat-sifat-Nya. Sedangkan kesempurnaan dalam pengetahuan merupakan capaian manusia untuk menyadari esensi Tuhan. Kesempurnaan tersebut menjadikan manusia mencapai tingkatan *ma'rifah*.[26] Meskipun demikian, konsep ini pada dasarnya merupakan konsep yang telah banyak diperbincangkan oleh kalangan sufi lain sebelum Ibn 'Arabī dengan penggunaan istilah yang serupa, misalnya Abū Yazīd al-Busṭāmī, yang hidup pada abad ke-3 H. dengan konsep *al-walī al-kāmil* (wali sempurna).

Manusia dalam konsep pemikiran *waḥdah al-wujūd* Ibn 'Arabī merupakan bagian martabat terakhir dari rangkaian *martabat wujūd*. Manusia adalah puncak tertinggi segala yang diciptakan (*al-mawjūdāt*) dari segi bahwa ia merupakan tempat penampakan seluruh hakikat *al-mawjūdāt* (alam) dan tingkatan-tingkatannya, di samping ia juga tempat penampakan hakikat ketuhanan (*majla al-ilahiyyah*). Ia merupakan akhir *al-mawjūdāt* dan juga awal *al-mawjūdāt* dari segi dia adalah tujuan Tuhan.[27] Sebagai penguat dalam menggambarkan *insān al-kāmil*, dalam *al-Futūhāt*, Ibn 'Arabi menuliskan,

> *Insān al-kāmil* diposisikan *al-Ḥaq* dalam posisi tengah (yang memisah dan menghubung) antara *al-Ḥaqq* dan alam, sehingga ia menampakkan nama-nama Tuhan. Ia menampakkan hakikat hal yang mungkin (ada dan tidaknya) bergantung pada yang lain, yaitu *al-Ḥaq*, maka ia adalah makhluk.

Ibn 'Arabī menjelaskan bahwa jika manusia ingin mencapai derajat *insān al-kāmil*, maka ia harus mencontoh Nabi Muhammad dengan mengikuti ajaran-ajarannya. Karena wujud *insān al-kāmil* adalah *tajalli* Tuhan yang dapat dilihat secara sempurna. Semua ajaran terangkum dalam dua kalimat *shahāsudah*.[28] Kemudian, wujud mutlak ber-*tajalli* secara sempurna pada alam semesta yang

[26] Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn Arabî Oleh al-Jîlî* (Jakarta: Paramadina, 1997), 60.

[27] Ah. Haris Fahrudi, "Al-Insan Al-Kamil Dalam Tasawuf Ibn 'Arabi," *MIYAH : Jurnal Studi Islam* 11, no. 1 (2015): 16.

[28] Ibnu Ali, "Nilai-nilai Dasar Pendidikan Tasawuf dalam Paradigma Mistik Ibnu 'Arabi tentang Insan Kamil," *El-Furqania : Jurnal Ushuluddin dan Ilmu-Ilmu Keislaman* 3, no. 01 (2017): 26.

serba ganda. *Tajalli* terjadi bersamaan dengan penciptaan alam yang dilakukan oleh Tuhan dengan kodrat-Nya dari tidak ada menjadi ada.[29]

Menurut penjelasan Abd al-Karīm al-Jillī yang dikutip oleh Ali, *insān al-kāmil* terbagi menjadi tiga tingkatan. *Pertama,* tingkat permulaan yang merealisasikan sifat-sifat dari Tuhan pada diri manusia. *Kedua* tingkat menengah (*al-tawasuṭ*) yang berkaitan dengan realitas kasih Tuhan. Apabila di tingkatan permulaan merealisasikan sifat-sifat Tuhan, dalam tingkatan kedua lebih naik setingkat seperti adanya pengetahuan yang lebih yang di berikan oleh Tuhan. *Ketiga,* tingkatan terakhir (*al-khitām*), yaitu kemampuan merealisasikan citra Tuhan secara utuh dan mampu mengetahui segala rahasia takdir yang akan datang.[30]

Banyak pandangan lain dalam memahami konsep *insān al-kāmil*. *Insān al-kāmil* terkadang dimaknai sebagai wali tertinggi (*al-quṭb*). Dalam perspektif sufi, *al-quṭb* merupakan pemimpin tertinggi para wali. Di samping itu, *al-quṭb* juga diartikan sebagai penolong, yang derajatnya paling dekat dengan Tuhan. Di dalam tulisan Ali disebutkan bahwa *al-quṭb* dikelilingi oleh dua orang imam yang mempunyai tugas sebagai *wāzir* dan ada empat orang sebagai penjaga pilar. Terdapat pula tujuh orang yang memiliki tugas berbeda-beda, yakni *abdāl*, *nuqaba'*, *nujaba'*, *hawariyun*, dan *rajabiyun*.[31]

Manusia Sempurna dalam Pandangan Filosof dan Sufi

Nietzsche dan Ibn 'Arabī merupakan sosok yang berbicara mengenai eksistensi manusia yang berkaitan dengan kehendak bebas manusia. Kesamaan pemikiran keduanya terletak pada konsep pengangkatan eksistensi manusia sebagai tema sentral. Walaupun

---

[29] Mahmud, "Filsafat Mistik Ibnu Arabi tentang Kesatuan Wujud," 35.

[30] Ali, *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn Arabî Oleh al-Jîlî*, 123.

[31] Ali, 93.

mereka sama-sama berbicara tentang eksistensi manusia, konsep yang diberikan memiliki perbedaan signifikan.

Nietzsche berpendapat bahwa dalam upaya mengenali diri sendiri, manusia cenderung bertindak dan berkehendak melampaui kemampuan yang dimiliki. Dalam konteks ini, pemahaman atas diri manusia justru tidaklah mudah. Hal yang diperlukan untuk memahami diri sendiri adalah kesadaran akan kemampuan yang dimiliki pada dirinya. Nietzsche memberikan penekanan untuk lebih mengenal "Aku". Dalam proses pengenalan "ke-Aku-an", manusia akan cenderung untuk kreatif, sehingga mampu menggapai cita-cita setinggi mungkin.

Alasan mengapa Nietzsche harus "membunuh" Tuhan, tidak langsung diartikan secara nyata membunuh Tuhan sebagaimana kita yakini. Akan tetapi tanpa Tuhan, manusia dapat menjadi dirinya sendiri tanpa ada ikatan yang mengharuskan menjadi sesuatu sesuai dengan yang digariskan. Ini menggambarkan bahwa manusia mempunyai kesempatan dalam menentukan dirinya sendiri. Apabila Tuhan ada, maka manusia kehilangan kesempatan untuk memahami segala hal yang terdapat di dunia dan memahami ke-aku-an yang ada dalam dirinya.[32]

Dengan menggaungkan "kematian" Tuhan, bukan berarti Nietzsche seorang yang *ateis* atau seorang *agnostisis*. Ia hanya mengingkari adanya Tuhan secara eksplisit (*anti-teis*). Namun, dalam tindakan *anti-teis*-nya, Nietzsche justru membahas mengenai Tuhan dalam *Zarathustra*.

Akhirnya! Kembalilah!
Pun dengan siksaMu yang nyeri
Padaku orang terakhir yang sepi.
Kembalilah!
Air mataku yang pedih menggabak mengalir padamu!
Dan hatiku membarasempurna!
Mendambakan Dikau!

---

[32] Friedrich W. Nietzsche, *Kehendak untuk Berkuasa*, trans. oleh Chairul Arifin (Jakarta: ISTN, 1996), 67.

Kembalilah.
Tuhanku yang asing bagiku! Deritaku!
Bahagiaku sempurna.

Syair ini menggambarkan keyakinan Nietzsche terhadap Tuhan. Tidak menutup kemungkinan, latar belakangnya sebagai bagian dari keluarga agamawan masih tersisa dalam dirinya untuk menonjolkan sisi-sisi religius, walaupun pada akhirnya Nietzsche menyatakan "kematian" Tuhan.[33] Bahkan, dalam isi syair tersebut, Nietzsche menyebut "Tuhan yang asing bagiku!" yang menandakan Tuhan sebenarnya ada dalam diri Nietzsche.

Nietzsche hendak menjelaskan bahwa manusia super merupakan manusia yang dapat menentukan sikapnya sendiri, tanpa ada pertolongan dari orang-orang di sekitarnya, bahkan juga tanpa pertolongan dari Tuhan. Pengungkapan ini selaras dengan penjelasan Heidegger yang menyebutkan manusia memikul bebannya sendiri. Bahkan, lebih jauh lagi tanpa bantuan dari agama, karena agama dianggap sebagai penghalang dalam bertindak. Karena ada batasan-batasan yang diajarkan oleh agama, sehingga manusia sendiri tidak dapat bergerak dengan bebas dalam bertindak atau menyelesaikan sebuah masalah.

Berbanding terbalik dengan pandangan Ibn 'Arabī yang dengan tegas mengungkapkan bahwa manusia sempurna tidak lepas dari perwujudan Tuhan. Peran Tuhan mempunyai otoritas yang besar, karena untuk mencapai tingkatan manusia sempurna (*insān al-kāmil*) yang derajatnya tinggi harus mampu merealisasikan citra Tuhan. Penanaman sifat-sifat atau *asma'* Tuhan dalam diri manusia menandakan kedudukannya telah mencapai manusia sempurna.

Namun, berbicara mengenai kekuasaan yang dimiliki manusia, antara Nietzsche dan Ibn 'Arabi sedikit ada kemiripan. Sikap berkehendak atas kekuasaan menjadi sebuah perwujudan atas *ubermensch,* karena dengan menjadikan manusia sempurna dan mampu mengatasi diri sendiri akan memunculkan keinginan

[33] Nietzsche, 69.

untuk memimpin segalanya di bawah kekuasaan diri atas kekuatan yang diperoleh. Sikap berkuasa pun sebenarnya bisa disamaartikan dengan kepemimpinan atas satu hal. Dalam konsep ini, kekuasaan yang dimiliki seseorang yang dihasilkan dari kehendak untuk berkuasa akan mengantarkannya menjadi pemimpin (*khalifah*) sebagai wakil Tuhan di muka bumi dengan syarat mampu bersikap adil. Dalam konteks ini, relevansi pemikiran Nietzsche dengan Ibn 'Arabi memiliki garis penghubungnya.

Penutup

Pandangan Nietzsche dan Ibn 'Arabī terhadap capaian kesempurnaan manusia memiliki sedikit perbedaan. Konsep *ubermensch* menuntut manusia untuk menemukan cara sendiri dalam menemukan jati dirinya sendiri, sehingga menjadikannya unggul. Sedangkan *insān al-kāmil* yang dipaparkan Ibn 'Arabī merupakan manusia sempurna dari sisi wujud dan pengetahuannya. Wujud yang sempurna yang dimiliki oleh manusia adalah bentuk manifestasi dari Tuhan yang berasal dari cerminan sifat-sifat-Nya. *Ubermensch* dalam konsep Nietzsche diperoleh dari upaya manusia untuk mengenali dan menjadi diri sendiri dengan segala kemampuan yang dimiliki. Hal tersebut berbanding terbalik dengan apa yang disebutkan oleh Ibn 'Arabī yang menganggap bahwa untuk dapat menjadi sempurna, manusia harus menjadikan Tuhan sebagai acuannya. Tetapi perlu digaris bawahi, untuk dapat mencapai derajat sempurna, manusia harus terlebih dahulu merealisasikan sifat-sifat Tuhan yang diberikan kepadanya dan hal ini tidak mudah.

Daftar Pustaka

Al-Fayyadl, M. *Teologi Negatif Ibn 'Arabi; Kritik Metafisika Ketuhanan*. Yogyakarta: LKIS Pelangi Aksara, 2012.

Ali, Ibnu. "Nilai-nilai Dasar Pendidikan Tasawuf dalam Paradigma Mistik Ibnu 'Arabi tentang Insan Kamil." *El-Furqania : Jurnal Ushuluddin dan Ilmu-Ilmu Keislaman* 3, no. 01 (2017): 16–37.

Ali, Yunasril. *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn Arabî Oleh al-Jîlî*. Jakarta: Paramadina, 1997.

Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996.

Bistara, Raha. "Wahdah al-Wujud Ibn Arabi dalam Imajinasi Kreatif Henry Corbin." *Academic Journal of Islamic Principles and Phylosophy* 1, no. 1 (2020): 1. https://doi.org/10.22515/ajipp.v1i1.2344.

Dewi, Ernita. "Konsep Manusia Ideal dalam Perspektif Suhrawardi al-Maqtul." *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 17, no. 1 (2015): 41–54. https://doi.org/10.22373/SUBSTANTIA.V17I1.4107.

Fahrudi, Ah. Haris. "Al-Insan Al-Kamil Dalam Tasawuf Ibn 'Arabi." *MIYAH : Jurnal Studi Islam* 11, no. 1 (2015).

Hassan, Fuad. *Berkenalan dengan eksistensialisme*. Jakarta: Pustaka Jaya, 2000.

Mahmud, Abdullah. "Filsafat Mistik Ibnu Arabi tentang Kesatuan Wujud." *Suhuf* 24, no. 2 (2012): 85–98.

Mahmud, Akilah. "Insan Kamil Perspektif Ibnu Arabi." *Sulesana: Jurnal Wawasan Keislaman* 9, no. 2 (2014): 33–45. https://doi.org/10.24252/.V9I2.1297.

Munir, Misnal. "Pengaruh Filsafat Nietzsche terhadap Perkembangan Filsafat Barat Kontemporer." *Jurnal Filsafat* 21, no. 2 (2016): 134–46. https://doi.org/10.22146/jf.3113.

Nanuru, Ricardo Freedom. "Übermensch: Konsep Manusia Super Menurut Nietzsche," n.d. https://doi.org/10.31219/OSF.IO/SW6Y7.

Nietzsche, Friedrich W. *Kehendak untuk Berkuasa*. Diterjemahkan oleh Chairul Arifin. Jakarta: ISTN, 1996.

———. *Nietzsche Zarathustra*. Diterjemahkan oleh HB Jassin. Yogyakarta: Narasi, 2015.

Purwanto, Muhammad Roy. "Filsafat Eksistensial Nietzsche dan Wacana Agama: Studi Filsafat Nietzsche dan Kontribusinya dalam Dekonstruksi Wacana Agama." *An-Nur: Jurnal Studi Islam* 1, no. 2 (2005).

Rahmat, Ali. "Konsep Manusia Perspektif Filosof Muslim: Studi Komparatif Pemikiran Ibn Sina dengan Al-Ghazali." *Jurnal Kariman* 4, no. 2 (2016).

Sahadewa, Ngurah Weda. "Konsep Manusia Menurut Mohandas Karamchand Gandhi." *Jurnal Filsafat* 23, no. 1 (2013). https://doi.org/https://doi.org/10.22146/jf.13154.

Sunardi, St. *Nietzsche*. Yogyakarta: LKiS, 2006.

Wibowo, A. Setyo. *Gaya filsafat Nietzsche*. Yogyakarta: Galang Press, 2004.

H. Zuhri

Menelusuri Ulang Jejak Sufisme Abū Hayyān al-Tawḥīdī

Tesis Eyad Abuali yang menyebutkan dunia sufisme merupakan dunia *phonocentric* yang mengedepankan budaya lisan daripada tulis layak dijadikan dasar untuk melakukan pembuktian selanjutnya. Bahkan, dengan tesis tersebut Abuali mendistingsikan tradisi Islam secara keseluruhan dengan tradisi Barat yang disebutnya lebih mengedepankan pada tradisi tulis (*ocularcentric*).[1] Apa yang disebutkan oleh Abuali dapat dibenarkan jika mengacu pada fokus kajiannya yang diarahkan pada tokoh sufi Iran abad pertengahan, yakni Najm al-Dīn Kubrā (w. 617 H./1221 M.). Namun, tesis ini perlu mendapat bantahan jika penyebutannya diarahkan pada keseluruhan tradisi sufisme dalam Islam. Abū Hayyān al-Tawḥīdī (w. 414 H./1023 M.), yang hidup sebelumnya, telah mengenalkan tradisi tulis untuk menyebarkan konsep pemikirannya. Terdapat dua faktor yang menjadikan tradisi tulis al-Tawḥīdī tidak banyak dikenal. *Pertama*, karya al-Tawḥīdī tidak populer di mata pembaca karena gaya tulisannya yang rumit. *Kedua*, kajian al-Tawḥīdī cenderung monoton dan minim relevansi dengan konteks dan

[1] Eyad Abuali, "Words Clothed in Light: Dhikr (Recollection), Colour and Synaesthesia in Early Kubrawi Sufism," *Iran* 58, no. 2 (2 Juli 2020): 279–92, https://doi.org/10.1080/05786967.2019.1583046.

situasi kekinian. Faktor tersebut menjadi dasar dari tulisan ini untuk mempopulerkan gagasan tasawuf al-Tawḥīdī yang lebih mengedepankan dialektika teks daripada dialektika lisan, sekaligus memberikan bantahan terhadap pandangan yang menyebutkan tasawuf sebagai *ocularcentric*.

Selama ini, studi-studi terdahulu tentang al-Tawḥīdī lebih mengedepankan perspektif yang menonjolkan ide-ide besar dan pembahasan yang tercermin dari judul karya-karyanya. Pembahasan secara spesifik tentang pemikiran tasawufnya cenderung diabaikan. Dalam konteks ini, terdapat tiga pola yang mencerminkan kajian terhadap al-Tawḥīdī. *Pertama,* konsep pemikiran al-Tawḥīdī dalam persoalan tertentu. Reymond melakukan penelitian atas karya al-Tawḥīdī untuk mengungkapkan konsep humanisme dalam pemikirannya.[2] Persoalan lain yang mendapat perhatian para peneliti adalah keterkaitan pemikiran al-Tawḥīdī dengan Ikhwān al-Ṣafā,[3] konsep-konsep tertentu,[4] serta dimensi puisi dan prosa.[5]

Kedua, kajian yang terfokus pada penelitian atas karya-karyanya. Penelitian atas karya al-Tawḥīdī banyak difokuskan pada karya yang berjudul *al-Imtā' wa al-Muannasah, al-Muqābasāt,* dan *al-Baṣāir wa al-Dakhā'ir*. Marc Bergè selain memberikan pengantar yang komprehensif terhadap *al-'Imtā' wa al-Mu'ānasah,*[6] ia juga

---

[2] Pierre-Louis Reymond, "L'intellectuel, le langage et le pouvoir, ou l'humanisme d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī : lecture d'une Nuit du Kitāb-al-Imtā' wa-l-Mu'ānasa," *Bulletin d'études orientales*, no. Tome LVII (1 Januari 2008): 77–106, https://doi.org/10.4000/beo.124.

[3] Pierre-Louis Reymond, "La question de la mentalité à travers la démarche des Iẖwān al-Ṣafā'dans la 17e Nuit du Kitāb al-Imtāʿ wa-l-Mu'ānasa d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī ," *Bulletin d'études orientales*, no. 60 (1 Mei 2012): 123–44, https://doi.org/10.4000/beo.345.

[4] Pierre-Louis Reymond, "La figure du kātib à partir de la 7 e nuit du Kitāb al Imtā wa-l-muānasa de Tawīdī," *Arabica* (Brill, 1 Januari 2012), https://doi.org/10.1163/157005812X620643.

[5] Klaus Hachmeier, "Rating Adab: Al-Tawhīdī on the merits of poetry and prose. The 25th night of the Kitāb al-imtā' wa-l-mu'ānasa, translation and commentary," *Al-Qantara* 25, no. 2 (2004): 357–85, https://doi.org/10.3989/alqantara.2004.v25.i2.139.

[6] Marc Bergè, "Les Écrits d'Abu Ḥayyan al-Tawhidi: Problèmes de chronologie," *Bulletin d'études orientales*, 1977, https://www.jstor.org/stable/41604607.

mengungkap kandungan keunggulan bangsa dalam kitab tersebut,[7] sekaligus menggali kandungan *policy advice* di dalamnya.[8] Hal yang sama juga dilakukan oleh Kopf dengan mengungkapkan kandungan *zoological chapter* dalam kitab tersebut.[9] Sedangkan sarjana lain yang mengkaji karya al-Tawḥīdī mengacu pada *al-Risālah fī al-'Ulūm,*[10] *al-Hawāmil wa al-Syawāmil,*[11] *Akhlaq al-wazīrayn,*[12] *Risālah fī al-Ṣadaq wa al-Ṣadīq,*[13] dan *al-Risālah fī al-Hayāh.*[14]*Ketiga,* penelitian yang mengarah pada perbandingan al-Tawḥīdī dengan pemikir lainnya. Penelitian ini dianggap penting untuk membangun pemahaman yang utuh atas al-Tawḥīdī. Di antara tokoh-tokoh yang dikaji bersama dengannya adalah al-Jāḥiẓ,[15] Ikhwān al-Ṣafā,[16] Ibn Miskawayh, al-Sijsatanī, dan Ibn al-'Arid.

Penjelajahan atas kajian-kajian al-Tawḥīdī di atas menyisakan pertanyaan yang serius. Apakah al-Tawḥīdī tidak menyentuh spiritualisme atau tasawuf, padahal dalam *al-Muqābasāt,* al-Tawḥīdī selalu mengulang-ulang konsep *al-nafs*? Atau mungkin sebaliknya,

---

[7] Marc Bergè, "Mérites Respectifs des Nations Selon le Kitab al-Imta' wa al-Mu'anasa d'Abu Hayyan al-Tauhidi (m. En 414/1023)," *Arabica* 19, no. 2 (1972): 165–76.

[8] Marc Bergè, "Conseils Politiques à un Ministre. Épître d'Abu Hayyan al-Tawhidi au vizir Ibn Adan al-'Arid," *Arabica* 16 (1969).

[9] L. Kopf, "The Zoological Chapter of the Kitāb al-Imtā' wal-Mu'ānasa of Abū Ḥayyān al-Tauḥīdī (10th Century)," *Osiris* 12 (22 Januari 1956): 390–466, https://doi.org/10.1086/368605.

[10] Georges Vajda, "Brèves Notes Sur La Risāla Fī L-'Ulūm D'Abu Hayyān Al-Tawhīdī," *Arabica* 12, no. 2 (1 Januari 1965): 196–99, https://doi.org/10.1163/157005865X00238.

[11] Mohammed Arkoun, "L'Humanisme arabe au IVe/Xe siecle, d'apres le Kitab al-Hawamil wal-Sawamil. II. Miskawayh, ou l'humaniste serein: analyse des Sawamil (suite et fin)," *Studia Islamica*, no. 15 (1961): 63, https://doi.org/10.2307/1595135.

[12] (al-Tawḥīdī, 2004)

[13] Marc Bergè, "Une Anthologie Sur L'amite d'Abu Hayyan al-Tawhidi," *Bulletin d'études orientales* 16 (1958).

[14] Claude Audebert, "La Risalat al-Hayat d'Abu Hayyan al-Tawhidi," *Bulletin d'études orientales* 18 (1963).

[15] Marc Bergé, "Al-Tawhidi Et Al-Gāhiz," *Arabica* 12, no. 2 (1 Januari 1965): 188–95, https://doi.org/10.1163/157005865X00229.

[16] Abbas Hamdani, "Abū ḥayyan al-tawḥīdī and the brethren of purity," *International Journal of Middle East Studies* 9, no. 3 (1978): 345–53, https://doi.org/10.1017/S0020743800033626.

gagasan spiritualisme atau tasawuf al-Tawḥīdī belum disentuh oleh para pengkajinya? Pertanyaan ini membutuhkan jawaban disebabkan studi atas pemikiran tasawuf al-Tawḥīdī relatif lebih terbatas dibanding dengan intelektual muslim klasik lainnya yang lebih populer, seperti al-Ghazālī atau al-Qusyayrī. Hal demikian terjadi, di samping anggapan al-Tawḥīdī sebagai seorang filosof dan sastrawan, juga disebabkan karena karyanya yang murni berbicara tentang tasawuf tidak dapat ditemukan. Namun demikian, penulis berasumsi bahwa gagasan-gagasan tasawuf al-Tawḥīdī berserakan dalam beragam karyanya yang terlanjur ditulis dan diidentifikasi sebagai filsafat, sastra dan etika oleh banyak peneliti.

Landasan Konseptual atas Gagasan Tasawuf al-Tawḥīdī

Tasawuf merupakan tradisi praktik spiritual dan etika yang telah berkembang di kalangan masyarakat muslim selama lebih dari seribu tahun. Dalam istilah aslinya (Arab), *tasawwuf* bermakna "suatu proses menjadi seorang Sufi" yang menunjukkan cita-cita ketulusan, kemurnian, komunitas, dan disiplin. Definisi lain memaknai tasawuf dengan menolak adanya pengecualian (*al-'īrād 'an al-i'tirāḍ*), sebagaimana disebutkan oleh al-Sulamī. Tradisi tersebut berkembang sedemikian luas pada abad ke-7 M. dan mengalami banyak dinamika seiring menguatnya paham *ahl al-sunnah* sebagai kekuatan institusi agama dan politik di masyarakat muslim, khususnya pada pertengahan abad ke-9 M.[17] Dinamika tasawuf sebagai praktik spiritualitas mengalami perkembangan dari masa ke masa yang mempengaruhi pemahaman atas konsep dan istilahnya.

Secara umum, sejarah spiritualitas atau lebih dikenal dengan kesalehan (*the piety*) dalam Islam berkembang berdasarkan bentuk peralihannya. Hal ini ditunjukkan oleh Melchert dengan membagi

[17] Christopher Malchert, "Origin and Early Sufism," in *The Cambridge Companion of Sufism*, ed. oleh Lloyd Ridgeon (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 23.

bentuk perkembangannya dalam tiga tradisi, yakni tradisi adab (*belles letters*), tradisi tasawuf, dan tradisi hadis. Berdasarkan tipologi proses ini, pemahaman atas spiritualisme atau prinsip-prinsip kesalehan yang merupakan cikal bakal sufisme diwujudkan dengan berbagai bentuk ekspresi pemikiran dalam beragam tradisi.[18] Oleh karena itu, analisis akademis atas terminologi sufistik tidak bisa dipastikan kebenarannya hanya dari penjelasan tertentu. Bukti-bukti lain seperti anekdot, terminologi, atau bahasa-bahasa puitis yang muncul dari seorang pemerhati sufi atau pelaku sufistik juga menjadi bagian dari konsep tasawuf.[19]

Untuk memberikan makna yang komprehensif terhadap tasawuf dibutuhkan pemahaman yang lebih mendalam dengan mengaitkannya pada tiap unsur pembentukannya. Dalam konteks ini, peran hermeneutika menjadi penting untuk memahami keseluruhan konsep dalam tasawuf, sehingga menghasilkan definisi yang menyeluruh. Ohlander mengklaim bahwa hermeneutika dapat digunakan untuk memahami konsep-konsep yang tidak semata lahir dari landasan epistemologis tertentu, tetapi juga lahir dari akar pengetahuan yang sangat mendalam dan subjektif, sehingga pada kasus atau subjek tertentu suatu konsep yang sama bisa memiliki makna yang berbeda.[20] Secara sederhana, hermeneutika disini dipahami sebagai pola penafsiran atau pemahaman yang berbeda-beda dalam proses penafsiran baik dari al-Qur'an, hadis, suara-suara hati atau ekspresi *syaṭakhat* dari para sufi yang diterjemahkan dalam bahasa-bahasa metaforis. Dengan hermeneutika pemahaman atas ekspresi etis dan kesalehan yang banyak mewarnai karya-karya tasawuf dapat dijadikan konsep baru untuk mendefinisikan tasawuf secara utuh.

---

[18] Christopher Melchert, *Before sufism: Early islamic renunciant piety*, *Before Sufism: Early Islamic renunciant piety* (De Gruyter, 2020), https://doi.org/10.1515/9783110617962.

[19] Andrew Wilcox, "The dual mystical concepts of fanā' and baqā' in early sūfism," *British Journal of Middle Eastern Studies* 38, no. 1 (2011): 117, https://doi.org/10.1080/13530191003794681.

[20] Erik Ohlander, "Early Sufis Ritual, Beliefs and Hermeneutics," in *The Cambridge Companion of Sufism*, ed. oleh Lloyd Ridgeon (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 53–54.

Nilai etis dan kesalehan yang terkandung dalam berbagai konsep tasawuf bersumber dari ajaran-ajaran yang terkandung dalam al-Qur'an dan hadis. Konsep ini pada mulanya dapat ditemukan dalam ekspresi-ekspresi, baik lisan, gerak tubuh, tulisan ataupun gagasan yang kemudian dipahami oleh generasi selanjutnya, sehingga memunculkan pemahaman yang reseptif, interpretatif, dan korelatif. Dalam bentuk ini, para pengkaji memberikan analisis konseptual dengan memunculkan istilah *al-akhlāq* (etika), spiritualisme, *al-'aql* (rasio), dan *al-'ādab* (literature). Hal yang sama dilakukan dalam tulisan ini untuk menarik konsep-konsep tasawuf yang terkandung dalam karya-karya al-Tawḥīdī yang relevan dengan konsep tasawuf secara umum.

Pembacaan semacam ini bukanlah yang pertama dalam menemukan konsep utuh tasawuf al-Tawḥīdī melalui penelusuran atas istilah-istilah kunci yang terdapat dalam karya-karyanya. Wasīm Ibrāhīm telah melakukan hal yang sama sebelumnya dengan menelusuri gagasan tasawuf al-Tawḥīdī melalui konsep *al-'ādab* dan *al-akhlāq* dalam *al-Isyārāt al-Ilahīyah*.[21] Langkah yang dilakukan oleh Ibrāhīm mengesankan gagasan tasawuf al-Waḥīdī bertumpuk dalam satu teks. Dengan hanya berpedoman pada satu karya menjadikan penelitian Ibrāhīm kehilangan pijakan historis dalam mengonsep pemikiran tasawuf al-Tawḥīdī. Sementara HR Syariatmadari menghubungkan gagasan tasawuf al-Tawḥīdī dengan *al-'Aql* berdasarkan *al-Isyārāt al-Ilahīyah*.[22] Sedangkan Syaymā' Hāsyim berusaha mengkorelasikan gagasan tasawuf al-Tawḥīdī dengan konsep *al-tajribah al-nafsīyah*.[23] Di sinilah letak pentingnya membaca ulang gagasan tasawuf al-Tawḥīdī yang berat tersebut dengan menggunakan karyanya secara komprehensif.

---

[21] Wasīm Ibrāhīm, *Naḍarīyah al-Akhlāq wa al-Taṣawwuf ind Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī* (Damaskus: Dār Dimasqa, 1994).

[22] HR. Shariatmadari, "Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī bayn al-Naz'ah al-'Aqlīyah wa al-Ittijāh al-Sūfī," *Majallah al-Ulum al-Dauwlawiyah* 19 (2012).

[23] Syaymā' Hāsyim, "al-Taṣawwūf al-Tajribah al-Rūḥīyah ind Abī Ḥayyān al-Tawḥīdī fī al-Isyārāt al-Ilahīyāt" (Universitas Mustansiriyah Bagdad, 2012).

Pokok-Pokok Gagasan al-Tawḥīdī dalam Tasawuf

Menempatkan al-Tawḥīdī sebagai salah seorang pemikir atau pemerhati tasawuf paling awal tentunya membutuhkan landasan yang jelas dan kokoh. Terlebih, al-Tawḥīdī tidak pernah menggunakan istilah tasawuf dalam beragam karyanya. Pintu masuk yang memungkinkan untuk menjelaskan konsep tasawuf al-Tawḥīdī dapat dilakukan melalui penelitian Yakazi yang memfokuskan kajiannya terhadap konsep moralitasnya.[24] Berdasarkan pandangan ini, tasawuf al-Tawḥīdī, dengan mengacu pada pandangan Malchert, masuk dalam ranah etika. Meskipun jika mengacu pada karyanya, *al-Muqābasāt,* gagasan sufistik al-Tawḥīdī tidak semata dalam dimensi moralitas, tetapi juga dalam dimensi lainnya seperti pembahasan tentang jiwa dan olah jiwa.

Ketiadaan istilah tasawuf dalam berbagai karya al-Tawḥīdī tidak berarti ia anti tasawuf. Pesan-pesannya tentang tasawuf ditunjukkan dalam konsep yang universal daripada penyebutan tasawuf dalam arti tekstual. Bukti pertama dari argumentasi ini dapat ditemukan dalam pandangan Strain yang menjelaskan bahwa al-Tawḥīdī beberapa kali berguru atau mengunjungi ahli-ahli sufi.[25] Namun demikian, kebebasannya dalam mengekspresikan spiritualitas dan pesan-pesan agama secara bebas sebagaimana yang dilakukan oleh Rabiah al-Adawiyah atau al-Ḥallāj telah menggiring lahirnya opini negatif terhadapnya,[26] seperti halnya status *zindiq* yang disampaikan oleh Ibn al-Jawzī.

Terlepas dari perdebatan yang ada, Strain menggarisbawahi bahwa karya al-Tawḥīdī yang berjudul *al-Isyārāt al-Ilahīyah* merupakan representasi gagasan sufismenya.[27] Hal ini juga

---

[24] Saaeko Yakazi, "Morality in Early Sufis Literature," in *The Cambridge Companion of Sufism*, ed. oleh Lloyd Ridgeon (Cambridge: Cambridge University Press, 2014).

[25] S.M. Strain, "Abu Hayyan al-Tauhidi," in *Encylopaedia of Islam*, C. E. Bosw, vol. 1 (Leiden: Brill, 1997), 127.

[26] Ali bin Muhammad Abu Hayyan Al-Tawhidi, *al-Isyārāt al-Ilahīyah* (Kairo: Jami'ah Fuad al-Awwal, 1950), 27.

[27] Kitab *al-Isyārāt al-Ilahīyah* sendiri terdapat dua versi cetakan yang beredar di publik. Cetakan lebih awal di-*tahqīq* oleh Abd al-Raḥmān Badawī

didukung oleh komentar Wadād al-Qāḍī dalam pengantar *tahqīq* atas karya tersebut. Di samping *al-Isyārāt*, karya lain al-Tawḥīdī yang mengandung narasi tasawuf adalah *al-Risālah fī Akhbār al-Sufiyyah* dan *al-Risālah al-Sufiyyah,* meskipun hanya sekedar informasi, sebagaimana ditulis dalam *Majmū' al-Udaba.*[28] Pandangan ini disebutkan oleh "penyelamat" karya-karya al-Tawḥīdī yang bernama Yaqut.

Argumentasi-argumentasi tersebut menegaskan bahwa gagasan tasawuf al-Tawḥīdī tercecer di berbagai karyanya. Hal lain yang dapat menguatkan argumen ini adalah ungkapan al-Tawḥīdī yang mendefinisikan tasawuf sebagai "nama yang mencakup berbagai macam tanda dan contoh-contoh narasi yang secara umum merupakan ketundukan kepada (Yang Maha) Benar dengan lepas dari kepentingan makhluk".[29] Di tempat lain, al-Tawḥīdī mengartikan tasawuf sebagai suatu disiplin keilmuan yang berkelindan di antara isyarat-isyarat ketuhanan dan narasi-narasi hipotesis".[30] Pandangan al-Tawḥīdī tentang tasawuf terimplementasi dalam seluruh karyanya. Ia membangun narasi spiritualisme bukan dari konseptualisasi dan rancang bangun logika, pengalaman subjektif, ataupun pengamatan objektif, tetapi dari bahasa-bahasa yang menarik dan indah.

Narasi tersebut tergambar dalam *al-Isyārāt al-Ilahīyah,* teks yang diklaim sebagai kitab tasawuf al-Tawḥīdī. Struktur bahasa menjadi kekuatan tersendiri yang khas dalam karya dan pemikiran

---

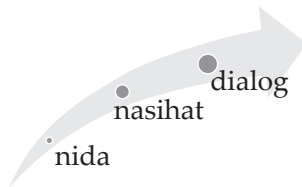
yang diterbitkan oleh Jami'ah Fu'ad al- Awwal pada tahun 1950. Sementara versi kedua kitab ini di-*tahqīq* oleh Wadād al-Qāḍī yang diterbitkan oleh Dār al-Ṡaqafah tahun 1980. Baik Abd al-Raḥmān Badawī maupun Wadād al-Qāḍī merupakan sosok yang serius dalam studi teks-teks klasik, seperti karya al-Tawḥīdī. Bahkan, Wadād Qāḍi atau Wadad Kadi, begitu ditulis dalam literature Eropa, merupakan salah satu sarjana yang *concern* pada pemikiran al-Tawḥīdī.

[28] Ali bin Muhammad Abu Hayyan al-Tawhidi, *al-Isyarat al-Ilhaiyyat* (Bairut: Dar al-Tsaqafah, 1982).

[29] Teks asli pendapat ini sebagai berikut: إسم يجمع أنواعا من الإشارة وضروبا من العبارة، وجملته التذلل للحق بالتعزز عن الخلق

[30] Ali bin Muhammad Abu Hayyan al-Tawhidi, *Risalah Abi Hayyan fi al-'Ilm* (Kairo: Maktabah al-Tsaqafah al-Diniyah, 1982), 116. Teks asli pendapat ini sebagai berikut; علم يدور بين إشارات إلهية وعبارات وهمية

al-Tawḥīdī. Struktur bahasa yang dibangun oleh al-Tawḥīdī diawali dengan satu kata panggilan (*al-nida'*) terhadap lawan bicaranya. Kata tersebut menunjukkan identitas yang jelas, sehingga bisa ditebak apa yang akan disampaikan oleh penutur, misalnya *al-nida'* dalam wujud *Allahumma* menunjukkan lawan bicaranya adalah Tuhan. Apa yang disampaikan kepada Tuhan menunjukkan harapan, doa, ratapan, dan sejenisnya. Sementara *al-nida'* dalam wujud *ya jāhil* menunjukkan bahwa lawan bicaranya adalah orang bodoh. Dalam konteks ini, al-Tawḥīdī memosisikan diri sebagai sosok guru yang memberi pencerahan. Dengan demikian, al-Tawḥīdī kadang memosisikan dirinya sebagai subjek yang sedang belajar untuk membersihkan jiwa, berdialog dengan Tuhannya, dan terkadang al-Tawḥīdī memosisikan dirinya sebagai subjek yang sedang memberi pelajaran atau nasihat. Al-Tawḥīdī juga kadang mengidentifikasi lawan bicara yang misterius dengan menggunakan kata *al-nida'*, *ya hadza* yang artinya wahai sesuatu yang dekat dengan subjek penutur.

Jika gagasan tersebut dijelaskan dalam bentuk skema, maka dapat digambarkan sebagai berikut,

Dengan pola di atas, jelas bahwa struktur diawali dengan kalimat panggilan, dilanjutkan dengan nasihat subjek kepada lawan bicara dan kemudian terjadi dialog internal atau dialektika internal yang tumbuh dalam diri lawan bicara. Dengan demikian proses internalisasi ajaran-ajaran kebaikan langsung masuk ke dalam pembaca yang memosisikan diri sebagai lawan bicara, misalnya;

يا هذا : إذا خلعت عنك لبوس الباطل فند عن كونك ، وضع من صونك، وإذا كسيت جلباب الحق فجد بعددمك، وابق بفنائك، والحظ الملك خادما لك، والعالم واقعا على أرادتك، فإن هناك المولي

والمعلي وكل شيئ لك مطيع ، وكل زمان بك ربيع، وكل ذي أذن منك سميع، وكل موجود إلى خاطرك سريع وكل مجال من أجلك مريع.

Wahai (jiwaku) ini: jika engkau melepas kebatilan maka engkau akan mendekat pada eksistensimu dan engkau akan tetap terjaga. Jika engkau memakai kerudung kebenaran kamu akan menemukan ketiadaanmu dan akan abadi dalam fana-melepaskan meletakan, keberuntungan raja akan menjadi pelayanmu, jagat raya akan jatuh sesuai kehendakmu di mana ada Yang maha penguasa dan Yang maha luhur, segala sesuatu akan tunduk padamu, setiap waktu akan menjadi musim semi bersamamu, setiap yang memiliki telinga akan mendengarmu, setiap yang ada begitu cepat kamu bisa rasakan, dan setiap bidang untukmu memancar.[31]

Pada saat yang sama, identitas panggilan (*nidā'*) yang ditunjukkan oleh al-Tawḥīdī dalam *al-Isyārāt* menunjukkan bagaimana al-Tawḥīdī mengekspresikan kalimat-kalimat sufistik yang khas dan menunjukkan gagasan sufismenya, misalnya dalam kalimat panggilan (*al-nidā'*) *sayyidi*, yang menurut Wadād al-Qāḍī dialamatkan kepada sosok guru sufi.

Meskipun *al-Isyārāt* diklaim sebagai satu-satunya kitab tasawuf al-Tawḥīdī, bukan berarti karya lain tidak mengulasnya. Hampir semua karya al-Tawḥīdī berisi tentang petuah kebajikan yang mendorong pembacanya untuk menjadi orang yang cerdas nalar, cerdas hati, dan cerdas tindakan. Dalam *al-Muqābasāt,* yang berisi tentang lebih dari 100 frase pendek, memuat berbagai bidang pengetahuan yang berorientasi pada tiga kecerdasan di atas. Dengan demikian, meskipun secara harfiah al-Tawḥīdī tidak menyebut kata tasawuf atau terminologi tasawuf pada umumnya sebagaimana yang biasa dideskripsikan dan diekspresikan oleh seorang sufi, namun bahasa-bahasa tulis al-Tawḥīdī merepresentasikan bahasa tubuh dan bahasa lisan yang biasa ditunjukkan oleh para sufi. Sebagai contoh dalam *al-Muqābasāt*, dengan mengutip pendapat gurunya Abū Sulaymān al-Sijsatanī, al-Tawḥīdī menulis,[32]

[31] Al-Tawḥīdī, *al-Isyārāt al-Ilahīyah*, 451.

[32] Alī bin Muḥammad Abū Ḥayyān Al-Tawḥīdī, *al-Muqābasāt* (Kairo: Dar Saad al-Sabah, 1992), 286.

الخير على الحقيقة هو المراد لذاته، والخير بالإستعارة هو المراد لغيره، والمراد منه ما يراد منه لغيره فقط ومايراد لغيره فقط، ومنه مايراد لذاته ولغيره. والذي يراد لغيره فقط بمنزلة الدواء والذي يراد لذاته فقط بمنزلة السعادة ، والذي يراد لذاته ولغيره بمنزلة الصحة.

> Kebaikan pada hakikatnya adalah kehendak substansial (dari dalam diri), sementara kebaikan kiyasi adalah kehendak atau dorongan untuk yang lain. Dorongan atau tujuan untuk yang lain semata seperti obat, tujuan untuk dirinya sendiri seperti kebahagiaan, sementara tujuan untuk dirinya sendiri dan yang lain seperti kesehatan.

Selain itu, jika melihat kalimat pertama yang ditulis oleh al-Tawḥīdī dalam *al-'Imtā' wa al-Mu'ānasah*, maka tergambar gagasan-gagasannya tentang zuhud. Ia menyebutkan,

نجا من أفات الدنيا من كان من العارفين، ووصل إلى خيرات الأخرة من كان من الزاهدين وظفر بالفوز العظيم من قطع طعمه من الخلق أجمعين

> Orang yang selalu waspada akan selamat dari marabahaya keduniawiaan. Orang yang selalu zuhud akan memahami kebaikan-kebaikan *ukhrawi*. Kemenangan besar hanya akan diraih oleh orang yang memutuskan keinginannya dari seluruh makhluk.[33]

Al-Tawḥīdī juga menggambarkan dirinya sedang mengadu kepada Allah di alinea pertama *al-Isyārāt al-Ilahīyah*. Ia menulis,

اللهم إنا نسألك ما نسأل لا عن ثقة ببياض وجهنا عندك وحسن أعمالنا لك وسوالف إحساننا قبلك ، ولكن عن ثقة بكرمك الفائض، وطمع فى كرمك الواسعة، نعم وعن توحيد لا يشوبه إشراك ومعرفة لا بخلطها إنكار، وإن كانت أعمالنا قاصرة عن غاية حقائق التوحيد والمعرفة .

[33] Alī bin Muḥammad Abū Ḥayyān Al-Tawḥīdī, *al-'Imtā' wa al-Mu'ānasah* (Kairo: Mu'assasah Hindawi, 2019), 23.

> Ya Allah, kami meminta kepada-Mu bukan tentang kuatnya sinar wajah kami di depan-Mu dan [bukti-bukti] amal baik kami kepada-Mu dan kebaikan-kebaikan terdahulu kami untuk-Mu. Kami hanya meminta keterikatan dengan kemuliaan-Mu yang menyebar dan rindu dalam kemuliaan-Mu yang luas. Ya, [juga] tentang keyakinan tauhid yang tidak dicampur dengan kebersekutuan, dan tentang makrifat yang tidak tercampur dengan kemunkaran, meskipun tindakan-tindakan kami menuju hakikat tauhid dan makrifat masih sangat sedikit.[34]

Gagasan-gagasan yang dilontarkan al-Tawḥīdī mengenai tasawuf didasarkan pada landasan yang jelas dan kuat. Hal tersebut disebutkannya dalam *al-Baṣā'ir wa al-Żakhā'ir* bahwa tulisan-tulisannya berlandaskan pada empat sumber. Al-Tawḥīdī berkata: "*saya menjamin kepada anda semua bahwa kajian-kajian dalam lembar-lembar karya saya ini tidak akan sepi dari landasan-landasan yang menjadi dasar pijak; pertama, kitab Allah; kedua, sunnah Rasul; ketiga, argumen rasional; dan keempat, amatan indrawi*".[35] Landasan epistemologis ini digunakan untuk menjelaskan berbagai disiplin keilmuan, tidak terkecuali dalam bidang tasawuf. Ketika menjelaskan tentang prinsip-prinsip pertemanan (*al-ṣadiqah*), al-Tawḥīdī tampak secara jelas mengandalkan memori dan pengalamannya dalam berteman, baik yang dialaminya sendiri ataupun pengalaman yang menimpa orang lain. Opini teman-teman al-Tawḥīdī dalam hal persahabatan ditulis ulang oleh al-Tawḥīdī dengan baik. Meskipun al-Tawḥīdī jarang sekali menggunakan pola-pola argumen *bayānī*—meminjam istilah al-Jābirī, kalimat-kalimat al-Qur'an seringkali menjadi inspirasinya dalam menyusun kalimat-kalimat indah penuh makna yang mendorong pembaca untuk terbuka membangun proses internalisasi.

---

[34] Al-Tawḥīdī, *al-Isyārāt al-Ilahīyah*, 1.

[35] Alī bin Muḥammad Abū Ḥayyān Al-Tawḥīdī, *al-Baṣā'ir wa al-Żakhā'ir*, vol. 1 (Beirut: Dar Sadr, n.d.), 5–6.

Membaca Ulang Konsep Tasawuf al-Tawḥīdī

Secara jelas dan tegas al-Tawḥīdī telah mendefinisikan makna tasawuf baik secara etimologis (*lughawī*) maupun terminologis (*iṣṭilāḥī*) dalam satu kesatuan. Bagi al-Tawḥīdī, apa yang didefinisikan merupakan refleksi atas pengalaman pribadinya yang panjang dalam berinteraksi dengan pemikir atau sufi dan pemahaman terhadap teks-teks dan wacana tasawuf yang beredar, baik ketika dirinya masih bergulat dalam berbagai keilmuan maupun ketika sudah mulai fokus di kajian tasawuf pada akhir kehidupannya di kota Syiraz. Pandangan Wadād al-Qāḍī dalam pengantar yang ditulisnya di awal kitab *al-Isyārāt* mengindikasikan keterpengaruhan al-Tawḥīdī dari beberapa tokoh tasawuf sebelumnya, seperti al-Junayd dan Abū Naṣr al-Sarrāj.[36] Meskipun demikian, pendapat ini perlu dikaji ulang karena keterpengaruhan al-Tawḥīdī diidentifikasi hanya sebatas bahasa, bukan gagasan ataupun amalan tasawuf. Pada saat yang sama paradigma pemikiran yang dibangun al-Tawḥīdī dan al-Junayd tentunya berbeda. al-Tawḥīdī menunjukkan paradigma filsafat dan sastranya yang kuat, sementara al-Junayd lebih mengedepankan jalan mistik yang lebih ringan dan mudah dipahami oleh pembacanya. Namun, pandangan umum bahwa al-Tawḥīdī jatuh pada wilayah tasawuf teoritis atau sering disebut sebagai tasawuf falsafi memang tidak terbantahkan.

Dari penelusuran atas gagasan-gagasan tasawuf dalam berbagai karyanya, al-Tawḥīdī mengungkapkan berbagai narasi yang berkaitan dengan tasawuf bukan dalam kapasitasnya sebagai seorang sufi, tetapi dalam kapasitasnya sebagai seorang intelektual dengan wawasan luas dalam bidang-bidang keagamaan, sosial, dan kesusastraan. Hasil komentarnya tentang tasawuf tidak dihasilkan dari pemahamannya sendiri, tetapi dipengaruhi oleh petunjuk-petunjuk yang diberikan oleh guru-gurunya. Meskipun identifikasi pasti atas gurunya dalam bidang tasawuf masih terlihat samar dalam beberapa karyanya, tetapi untuk menguatkan argumen ini, catatan

[36] Al-Tawḥīdī, *al-Isyārāt al-Ilahīyah*, 5.

pribadinya kepada salah seorang penguasa yang ditulis menjadi *al-'Imtā' wa al-Mu'ānasah* dapat dijadikan penjelasan. Dalam kitab tersebut, al-Tawḥīdī menjelaskan bahwa ia bertemu dengan Abū al-Ḥasan al-'Āmirī yang diidentifikasi sebagai seorang tokoh sufi dengan dibuktikan karya dan pemikirannya dalam bidang tasawuf. Dalam pertemuan ini terjadi proses transmisi pengetahuan sufisme yang diterima oleh al-Tawḥīdī dalam dialognya dengan al-'Āmirī.[37]

Al-Tawḥīdī menjalani perjalanan spiritualisme sebagai proses pergulatan yang tanpa henti dalam kehidupan. Dengan karunia umur yang panjang, dari waktu ke waktu, ia dapat belajar tentang makna kehidupan yang ditulisnya dengan kalimat yang indah sebagai seorang *al-'ādib*. Di ujung kehidupannya, ia tinggal di Syiraz. Di masa ini, al-Tawḥīdī bergelut dengan tasawuf secara penuh—dalam bahasa al-Kaylānī sebagai *sūfī al-sumti wa al-hai'ati*. Identifikasi sebagai seorang yang *concern* terhadap tasawuf dapat didasarkan pada karyanya *al-Isyārāt*. Bahkan, Aḥmad 'Amīn dalam *muqaddimah al-'Imtā'*, dengan mendasarkan pandangannya pada al-Qitfī berpendapat bahwa kitab *al-'Imtā'* juga merupakan kitab tasawuf.[38] Jika dibandingkan dengan kitab *al-Isyārāt*, dalam konteks penggunaan terminologi dan penyebutan kata dasar dari tasawuf (*sūfī* atau *sūfīyah*), kitab *al-'Imtā'* jauh lebih banyak. Tetapi, jika mengacu pada kandungan makna sufistik yang dideskripsikan, *al-Isyārāt* lebih banyak dan lebih kuat.[39] Fakta bahwa karya-karya al-Tawḥīdī mengusung aforisme universal yang melahirkan *multiface* dalam pemahaman berdampak pada penafsiran atas karyanya cenderung dipahami secara berbeda-beda.

Indikasi lain yang menguatkan multitafsir dalam karya al-Tawḥīdī juga tampak dalam kitab *Akhlāq al-Wazīrayn*. Secara umum, kitab ini masuk dalam wacana akhlak, namun pada saat yang sama kitab ini mencerminkan gagasan-gagasan tasawuf praksis atau sebagai etika religius atau bahkan sebagai etika

---

[37] Al-Tawḥīdī, *al-'Imtā' wa al-Mu'ānasah*, 487.

[38] Al-Tawḥīdī, 5.

[39] 'Alī Manṣūr, *Taḥlīl al-Khitāb al-Sūfī fī al-Isyārāt al-Ilahīyah* (Allaf Maqwa, 2019).

literature (*the framework of literature*).[40] Oleh karena itu, jika konsep tasawuf disinergikan dengan etika, maka al-Tawḥīdī merupakan salah seorang yang tekun mengembangkan studi tasawuf dan sekaligus mempraktikkannya. Namun dalam konteks dan proses pengembangannya, ia lebih banyak menggunakan media sastra daripada tindakan-tindakan *mystical-spiritualistics* yang sering menuai pro-kontra di masyarakat, sebagaimana yang dialami oleh al-Ḥallāj maupun al-Suhrawardī.

Bahasa-bahasa bijak sastrawi al-Tawḥīdī yang khas, sebagaimana tercermin di atas, menunjukkan kekuatan bahasa dalam menghasilkan makna-makna pergulatan seorang sufi, sastrawan, atau orang bijak dalam mencari Tuhan, mencari kebenaran, dan mencari ketenangan jiwa. Bahasa menjadi kunci dalam memahami konsep tasawuf yang dibangun al-Tawḥīdī. Namun demikian, dalam konteks kebahasaan dan keagamaan secara umum, sosok al-Jāḥiẓ nampaknya menjadi satu-satunya tokoh yang paling inspiratif bagi perkembangan intelektual dan keagamaan al-Tawḥīdī. Meskipun sering disebutkan nama Abū Sulaymān al-Sisjtatsanī, ia hanya spesifik dalam bidang filsafat dan logika. Sementara al-Jāḥiẓ menjadi tokoh yang memberi gambaran tentang wajah agama di mata al-Tawḥīdī, sehingga tidak aneh jika ia menulis satu karya khusus tentang al-Jāḥiẓ yang berjudul *Taqriz al-Jāḥiẓ.*[41] Artinya, al-Tawḥīdī merupakan sosok pengikut mazhab al-Jāḥiẓ yang kuat, khususnya dalam gaya (*uslūb*) kebahasaan yang tercermin dalam karya-karyanya. Namun pertanyaan selanjutnya, apakah pengaruh al-Jāḥiẓ terhadap al-Tawḥīdī termasuk di dalamnya gagasan tentang tasawuf?

Pada saat yang sama, dengan mengamati kronologi kehidupan dan sekaligus karya yang dihasilkan oleh al-Tawḥīdī, sebagaimana

---

[40] Natij Salah, "Le Concept De Aẖlaq (éthique) Chez Abu ḥayyan Al-tawḥidi : Une Introduction à La Lecture De Kitab Aẖlaq Al-wazirayn," *Revue algérienne des lettres* 2, no. 1 (30 Juni 2018): 268–99.

[41] Bergé menduga bahwa tulisan al-Tawḥīdī tentang al-Jāḥiẓ yang berjudul *Taqriz al-Jāḥiẓ* sebenarnya menjadi bagian dari kitab *al-Baṣāir* Bergé, "Al-Tawhidi Et Al-Gāhiz," 188–95..

analisa Marc Berge, menunjukkan bahwa karya-karya yang lebih kuat dalam dimensi etika dan tasawuf justru merupakan karya yang ditulis di fase ketiga atau fase terakhir (386 H.-414 H.).[42] Dengan mengikuti fase penulisan dan kehidupan al-Tawḥīdī yang dibuat oleh Berge, gagasan tasawufnya memang kuat di bagian akhir kehidupan, bahkan terdapat pendapat yang menyebutkan al-Tawḥīdī membakar karya-karya terdahulu yang cenderung rasional, karena kehidupannya telah beralih pada kehidupan seorang sufi.

Penutup

Al-Tawḥīdī dalam banyak pandangan disebut sebagai *sufi al-samt wa al-hai'ati*. Titel ini diberikan sebagai penghargaan atas gagasan tasawuf al-Tawḥīdī dalam berbagai karya, khususnya dalam *al-Isyārāt al-Ilahīyah* dan *al-'Imtā' wa al-Mu'ānasah*. Deskripsi dengan menggunakan bahasa sastrawi yang khas *ala* al-Jāḥiẓ menjadikan tasawufnya tenggelam dalam kedalaman dan keindahan bahasa. Gagasan-gagasan tersebut menjadikan al-Tawḥīdī sebagai salah satu sosok *mutaṣṣawif,* meskipun bukan dalam arti tasawuf sebagaimana dirumuskan oleh para ahli tasawuf. Ia bertasawuf dalam balutan etika, bahasa, rasio, dan spiritualisme. Bahasa-bahasa sufistik dan spiritualistik yang ditulisnya melampaui proses spiritualisme tubuh dan tradisi yang muncul dari kepribadian seorang sufi pada umumnya. Ia bertasawuf melalui makna dalam tanda-tanda tasawuf yang tiada.

Bahkan, pada akhir hayatnya, ketika ia bertasawuf secara terang-terangan, tasawuf justru mulai menguasai rasionalismenya. Karya-karyanya dibakar seolah ada kekeliruan. Ketika ia digiring ke dalam rasionalisme tasawuf melalui terminologi *al-taṣawuf al-naḍarī,* ia terjebak dalam anti rasionalisme tasawuf. Apakah hal ini merupakan pengalaman individual saja atau pengalaman kolektif atas tasawuf? Lepas dari pertanyaan ini, al-Tawḥīdī dan tasawuf menyatu dalam teks-teks yang ditulisnya. Karya-karya al-Tawḥīdī

[42] Bergè, "Les Écrits d'Abu Ḥayyan al-Tawhidi: Problèmes de chronologie," 53–63.

merepresentasikan penyatuan ini seolah membiarkan dirinya dan gagasan-gagasan tasawufnya untuk saling berinteraksi dan mengusung pemahaman bahwa tasawuf selalu penuh warna dan misteri.

Daftar Pustaka

Abuali, Eyad. "Words Clothed in Light: Dhikr (Recollection), Colour and Synaesthesia in Early Kubrawi Sufism." *Iran* 58, no. 2 (2 Juli 2020): 279–92. https://doi.org/10.1080/05786967.2019.1583046.

Al-Tawḥīdī, Alī bin Muḥammad Abū Ḥayyān. *al-Baṣā'ir wa al-Żakhā'ir*. Vol. 1. Beirut: Dar Sadr, n.d.

———. *al-'Imtā' wa al-Mu'ānasah*. Kairo: Mu'assasah Hindawi, 2019.

———. *al-Isyārāt al-Ilahīyah*. Kairo: Jami'ah Fuad al-Awwal, 1950.

———. *al-Muqābasāt*. Kairo: Dar Saad al-Sabah, 1992.

al-Tawhidi, Ali bin Muhammad Abu Hayyan. *al-Isyarat al-Ilhaiyyat*. Bairut: Dar al-Tsaqafah, 1982.

———. *La satire des deux vizirs*. Arles: Actes Sud-sinbad, 2004.

———. *Risalah Abi Hayyan fi al-'Ilm*. Kairo: Maktabah al-Tsaqafah al-Diniyah, 1982.

Arkoun, Mohammed. "L'Humanisme arabe au IVe/Xe siecle, d'apres le Kitab al-Hawamil wal-Sawamil. II. Miskawayh, ou l'humaniste serein: analyse des Sawamil (suite et fin)." *Studia Islamica*, no. 15 (1961): 63. https://doi.org/10.2307/1595135.

Audebert, Claude. "La Risalat al-Hayat d'Abu Hayyan al-Tawhidi." *Bulletin d'études orientales* 18 (1963).

Bergé, Marc. "Al-Tawhidi Et Al-Gāhiz." *Arabica* 12, no. 2 (1 Januari 1965): 188–95. https://doi.org/10.1163/157005865X00229.

Bergè, Marc. "Conseils Politiques à un Ministre. Épître d'Abu Hayyan al-Tawhidi au vizir Ibn Adan al-'Arid." *Arabica* 16 (1969).

———. "Les Écrits d'Abu Ḥayyan al-Tawhidi: Problèmes de chronologie." *Bulletin d'études orientales*, 1977. https://www.jstor.org/stable/41604607.

———. "Mérites Respectifs des Nations Selon le Kitab al-Imta' wa al-Mu'anasa d'Abu Hayyan al-Tauhidi (m. En 414/1023)." *Arabica* 19, no. 2 (1972): 165–76.

———. "Une Anthologie Sur L'amite d'Abu Hayyan al-Tawhidi." *Bulletin d'études orientales* 16 (1958).

Hāsyim, Syaymā'. "al-Taṣawwūf al-Tajribah al-Rūḥīyah ind Abī Ḥayyān al-Tawḥīdī fī al-Isyārāt al-Ilahīyāt." Universitas Mustansiriyah Bagdad, 2012.

Hachmeier, Klaus. "Rating Adab: Al-Tawhīdī on the merits of poetry and prose. The 25th night of the Kitāb al-imtā' wa-l-mu'ānasa, translation and commentary." *Al-Qantara* 25, no. 2 (2004): 357–85. https://doi.org/10.3989/alqantara.2004.v25.i2.139.

Hamdani, Abbas. "Abū ḥayyan al-tawḥīdī and the brethren of purity." *International Journal of Middle East Studies* 9, no. 3 (1978): 345–53. https://doi.org/10.1017/S0020743800033626.

Ibrāhīm, Wasīm. *Naḍarīyah al-Akhlāq wa al-Taṣawwuf ind Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī*. Damaskus: Dār Dimasqa, 1994.

Kopf, L. "The Zoological Chapter of the Kitāb al-Imtā' wal-Mu'ānasa of Abū Ḥayyān al-Tauḥīdī (10th Century)." *Osiris* 12 (22 Januari 1956): 390–466. https://doi.org/10.1086/368605.

Malchert, Christopher. "Origin and Early Sufism." In *The Cambridge Companion of Sufism*, diedit oleh Lloyd Ridgeon. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Manṣūr, 'Alī. *Taḥlīl al-Khitāb al-Sūfī fī al-Isyārāt al-Ilahīyah*. Allaf Maqwa, 2019.

Melchert, Christopher. *Before sufism: Early islamic renunciant piety*. *Before Sufism: Early Islamic renunciant piety*. De Gruyter, 2020. https://doi.org/10.1515/9783110617962.

Ohlander, Erik. "Early Sufis Ritual, Beliefs and Hermeneutics." In *The Cambridge Companion of Sufism*, diedit oleh Lloyd Ridgeon. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Reymond, Pierre-Louis. "L'intellectuel, le langage et le pouvoir, ou l'humanisme d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī : lecture d'une Nuit du Kitāb-al-Imtā' wa-l-Mu'ānasa." *Bulletin d'études orientales*, no. Tome LVII (1 Januari 2008): 77–106. https://doi.org/10.4000/beo.124.

———. "La figure du kātib à partir de la 7 e nuit du Kitāb al Imtā wa-l-muānasa de Tawīdī." *Arabica*. Brill, 1 Januari 2012. https://doi.org/10.1163/157005812X620643.

———. "La question de la mentalité à travers la démarche des Iẖwān al-Ṣafā'dans la 17e Nuit du Kitāb al-Imtāʿ wa-l-Mu'ānasa d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī ." *Bulletin d'études orientales*, no. 60 (1 Mei 2012): 123–44. https://doi.org/10.4000/beo.345.

Salah, Natij. "Le Concept De Aẖlaq (éthique) Chez Abu ḥayyan Al-tawḥidi : Une Introduction à La Lecture De Kitab Aẖlaq Al-wazirayn." *Revue algérienne des lettres* 2, no. 1 (30 Juni 2018): 268–99.

Shariatmadari, HR. "Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī bayn al-Naz'ah al-'Aqlīyah wa al-Ittijāh al-Sūfī." *Majallah al-Ulum al-Dauwlawiyah* 19 (2012).

Strain, S.M. "Abu Hayyan al-Tauhidi." In *Encylopaedia of Islam*, C. E. Bosw. Vol. 1. Leiden: Brill, 1997.

Vajda, Georges. "Brèves Notes Sur La Risāla Fī L-'Ulūm D'Abu Hayyān Al-Tawhīdī." *Arabica* 12, no. 2 (1 Januari 1965): 196–99. https://doi.org/10.1163/157005865X00238.

Wilcox, Andrew. "The dual mystical concepts of fanā' and baqā' in early sūfism." *British Journal of Middle Eastern Studies* 38, no. 1 (2011): 95–118. https://doi.org/10.1080/13530191003794681.

Yakazi, Saaeko. "Morality in Early Sufis Literature." In *The Cambridge Companion of Sufism*, diedit oleh Lloyd Ridgeon. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

BAGIAN KEDUA

PERKEMBANGAN KEILMUAN DASAR ISLAM: AL-QUR'AN DAN HADIS

Fadhli Lukman

Menjadi Sejarawan Tafsir: Beberapa Asumsi Metodologis Penelitian Tafsir Indonesia[1]

Beberapa tahun belakangan kajian akademik mengenai karya tafsir yang ditulis oleh mufasir Indonesia menyebut karya-karya tafsir tersebut dengan istilah tafsir Indonesia atau tafsir Nusantara. Ada kecenderungan kedua istilah tersebut digunakan dalam muatan makna yang sama, sehingga digunakan secara bergantian. Meskipun besar kemungkinan penulis-penulis kajian tafsir Indonesia memahami perbedaan ruang lingkup geografis, linguistik, dan politik Nusantara dan Indonesia,[2] kesarjanaan tafsir di Indonesia tampak menyempitkan makna nusantara, dan digunakan secara acak bersama dengan Indonesia. Problem ini menggambarkan keengganan para penulis dalam kesarjanaan tafsir

[1] Ucapan terima kasih saya sampaikan kepada beberapa orang yang ikut membaca dan memberikan saran perbaikan selama mempersiapkan tulisan ini: Ahmad Rafiq, Ph.D., Lien Iffah Naf'atu Fina, MA., dan Ahmad Muttaqin, S.Th.I., M.Hum. Muammar Zayn Qadafy, M.Hum., M. Dluha Luthfillah, M.A., dan Asep Nahrul Musaddad, M.Ag.

[2] Nusantara pada dasarnya merujuk kepada "gugusan kepulauan atau benua maritim (nusantara) yang mencakup tidak hanya kawasan yang sekarang menjadi negara Indonesia, tetapi juga wilayah Muslim Malaysia, Thailand Selatan (Patani), Singapura, Filipina Selatan (Moro), dan juga Champa (Kampuchea)" Azyumardi Azra, "Islam Nusantara (1)," *Republika*, June 18, 2015, sec. Resonansi..

Indonesia hingga saat ini untuk menimbang dan membincang terminologi yang mereka gunakan. Boleh jadi, keengganan tersebut dipengaruhi secara kuat oleh diskursus intelektual populer seputar sejarah dan kebudayaan Islam di Indonesia yang secara luas menyebut realitas sosial-historis Islam di Indonesia sebagai Islam Nusantara. Faktor lain yang membuat istilah tafsir Indonesia dan tafsir Nusantara belum terurai secara baik lebih bersifat teknis, yaitu keterbatasan wawasan kebahasaan para pengkaji terhadap bahasa selain bahasa ibu mereka—biasanya salah satu bahasa regional—dan bahasa nasional Republik Indonesia—yang merupakan wajah modern dan nasional dari bahasa Melayu, salah satu bahasa utama dalam sejarah Nusantara. Hasilnya, terlepas dari cakupan makna nusantara, kajian-kajian yang menggunakan istilah tafsir Nusantara dalam kesarjanaan tafsir Indonesia terbatas kepada literatur tafsir yang muncul di Indonesia,[3] sementara pertumbuhan literatur tafsir di Nusantara tapi di luar Indonesia, seperti Moro, Kamboja, dan Thailand yang tidak tumbuh dalam bahasa Melayu menjadi tidak terakses oleh sarjana Indonesia.

Karena kurangnya kontribusi teoretis atas kedua terminologi tersebut, ada dorongan dalam diri saya untuk menggunakan kedua terminologi tersebut secara acak dan bergantian sebagai sebuah pernyataan bahwa meskipun grafik pertumbuhan kajian tafsir Indonesia secara kuantitatif meningkat hebat, secara kualitas, kajian ini masih berada di tahap yang masih cukup dini. Seandainya model penggunaan acak seperti itu tidak berpotensi memperkeruh muatan konseptual dari kedua terminologi dan terutama sekali ide yang ingin disampaikan dalam tulisan ini, maka saya akan menggunakan cara itu secara sadar. Pada sisi lain, karena tulisan ini juga belum menelusuri perbedaan terminologi tafsir Indonesia dan

---

[3] Meskipun demikian, Jajang A. Rohmana menilai bahwa kajian atas tafsir-tafsir di selain bahasa Indonesia (atau Melayu) dan Jawa juga masih cukup langka. Ini menggambarkan ketidakseimbangan sebaran geografis-linguistik kajian dalam terminologi tafsir Indonesia atau tafsir Nusantara Jajang A. Rohmana, *Sejarah Tafsir Al-Qur'an Di Tatar Sunda* (Bandung: Mujahid Press, 2014).

tafsir Nusantara, satu-satunya pilihan yang realistis saat ini adalah memilih salah satunya; pilihan saya jatuh kepada tafsir Indonesia, dengan alasan kompleksitas masalah seperti yang disampaikan di atas. Bahkan ketika mendeskripsikan kajian penulis tertentu yang menggunakan terminologi tafsir nusantara, dengan alasan di atas, di tulisan ini akan tetap disebut sebagai tafsir Indonesia.

Ini adalah tulisan kedua dari dua tulisan yang saya siapkan bersamaan.[4] Tulisan yang sebelumnya menelaah karya-karya akademik seputar sejarah tafsir Indonesia untuk mengungkap capaian-capaian yang telah didapat oleh historiografi tafsir Indonesia dan muatan analitis dan teoretis yang dihasilkannya terhadap terminologi tafsir Indonesia/Nusantara. Dalam tulisan tersebut, saya berargumen, di antaranya, bahwa Istilah tafsir Indonesia telah menjadi slogan/motto. Ia berhasil menggerakkan orang-orang untuk melakukan sesuatu—dalam hal ini melakukan kajian terhadap karya-karya tafsir di Indonesia, akan tetapi belum berhasil merumuskan muatan analitis dan teoretis terhadap terminologi tersebut. Tulisan ini, pada sisi lain, lebih bersifat reflektif. Di sini, saya tidak akan banyak menampilkan data-data kesarjanaan tafsir Indonesia secara empirik. Perhatian tulisan ini didedikasikan lebih banyak kepada diskusi mengenai

---

[4] Tulisan yang pertama berjudul "Telaah Historiografi Tafsir Indonesia: Analisis Makna Konseptual Terminologi Tafsir Nusantara" Fadhli Lukman, "Telaah Historiografi Tafsir Indonesia: Analisis Makna Konseptual Terminologi Tafsir Nusantara," *SUHUF Jurnal Pengkajian Al-Qur'an Dan Budaya* 14, no. 1 (2021): 51–79.. Dalam mempersiapkan kedua tulisan ini, untuk melihat lintasan kesarjanaan tafsir Indonesia dan bagaimana para pengkaji menggunakan istilah tafsir Indonesia, saya tidak hanya mempertimbangkan karya-karya penting yang ditulis secara serius yang kontribusinya sudah jelas, seperti karya-karya A.H Johns, Peter G. Riddell, Islah Gusmian, Ervan Nurtawab, Jajang A. Rohmana, dan sebagainya. Di samping karya mereka, saya berpandangan bahwa tulisan-tulisan dengan kualitas yang abu dan kontribusi yang ambigu saat ini tidak boleh diabaikan begitu saja. Hal ini karena pertumbuhannya secara kuantitatif sangat mencengangkan, didukung oleh regulasi di seputar penerbitan artikel jurnal di Indonesia belakangan. Tulisan-tulisan pada kelompok ini akan menjadi akses mudah bagi para mahasiswa dan pengkaji tafsir Indonesia pemula, dan berpotensi membentuk pola kesarjanaan tafsir Indonesia, terutama bagi para mahasiswa dan peneliti-peneliti pemula. Oleh sebab itu, tidak ada alasan untuk mengabaikan tulisan-tulisan tersebut.

asumsi-asumsi dasar yang dengannya alternatif teori yang saya sampaikan di tulisan terpisah tersebut bisa dijabarkan. Ada empat asumsi dasar yang akan dikemukakan: terkait area kajian, objek material, asumsi teoretis, dan terkait konteks. Jika tulisan pertama lebih banyak mengevaluasi kesarjanaan tafsir Indonesia, tulisan ini berupaya menawarkan tindaklanjutnya. Singkat kata, kedua tulisan tersebut adalah upaya untuk memanggil para pengkaji tafsir Indonesia untuk tidak hanya menggunakan istilah-istilah tafsir (di) Indonesia/Nusantara, tetapi juga membincangnya secara serius dan terstruktur. Adalah tanggung jawab para sarjana di bidang ini untuk membangun *theoretical value* dari istilah tersebut.

Tafsir Indonesia

Apakah yang dimaksud dengan tafsir Indonesia?
Sejauh ini, istilah tafsir Indonesia digunakan dengan konsepsi yang cukup sederhana. Ada tiga hal yang biasa diidentifikasi menggunakan terminologi ini: penulis tafsir, bahasa dan aksara yang digunakan, dan unsur-unsur lokal yang termuat di dalam tafsir. Nusantara atau Indonesia dijadikan jangkar untuk ketiganya. Dengan demikian, tafsir Indonesia adalah karya tafsir yang sebagian atau ketiga unsur tersebut memiliki konteks Indonesia atau wilayah regionalnya yang lebih sempit. Setiap tafsir yang bercirikan demikian akan didiskusikan menggunakan terminologi tafsir Indonesia dalam kesarjanaan tafsir Indonesia beberapa tahun belakangan. Hingga saat ini, telah banyak karya tafsir yang ditulis oleh ulama Indonesia yang telah dikaji oleh sejumlah peneliti, baik tafsir yang telah cetak maupun manuskrip tulis tangan, baik yang berbahasa Arab, Indonesia/Melayu, maupun bahasa-bahasa lokal di wilayah regional yang lebih sempit.

Makna dari tafsir Indonesia seperti yang dijelaskan di atas digunakan oleh para pengkaji tafsir Indonesia dalam banyak tulisan. Dengan pandangan tersebut, tafsir Indonesia adalah daftar kekayaan intelektual tafsir yang muncul dalam ruang historis Indonesia,

berawal dari potongan tafsir surat al-Kahfi yang ditulis di abad ke-17 (saat ini menjadi koleksi perpustakaan universitas Cambridge), *Tarjumān al-Mustafīd* karya ʿAbd al-Raʾūf al-Singkilī, *Maraḥ Labīd* karya al-Nawāwī al-Bantanī, hingga karya-karya terbaru seperti al-Azhar oleh Hamka, al-Misbah oleh Quraish Shihab, termasuk terjemahan Al-Qur'an, seperti yang ditulis oleh Mahmud Yunus, A. Hassan, Kementerian Agama, dan seterusnya. Jelas sekali, judul-judul yang disebutkan di sini hanyalah sebagian kecil saja dari kepustakaan tafsir yang terlahir dari rahim intelektual dan konteks sosio-politik-kultural Indonesia.

Tidak hanya sebagai jangkar geografis semata, kajian-kajian tafsir Indonesia memosisikan Indonesia sebagai subjek yang menulis tafsir, atau dalam kata lain, memahami dan menjelaskan Al-Qur'an. Para peneliti yang menggunakan perspektif ini memandang mufasir Indonesia sebagai subjek dengan ilmu dan kesadaran yang terbentuk dari pengalamannya di ruang sosial-historis Indonesia dalam mendialogkan teks Al-Qur'an pada satu sisi dan konteks sosial-historis dengan segala kebutuhannya di sisi lain. Oleh sebab itu, epistemologi, metodologi, serta pilihan-pilihan material dalam tafsir, seperti bahasa (Arab, Indonesia/Melayu, bahasa lokal), aksara (Arab, Pegon, Latin, Carakan, Lontara, dll.), media penafsiran (pamflet, booklet, majalah, buku, pengajian, dsb.) dipandang sebagai manifestasi dari dialog yang dihadapi oleh mufasir dengan ruang historisnya.

Selanjutnya, muncul upaya untuk memberikan titik tekan yang lebih besar kepada keindonesiaan dalam karya-karya tafsir tersebut. Karena tafsir-tafsir itu lahir di Indonesia, maka ia mesti merefleksikan satu dan lain hal yang Indonesia. Dengan asumsi ini, maka tafsir Indonesia adalah tafsir yang berbeda dengan tafsir yang bukan Indonesia. Tafsir Indonesia adalah tafsir yang mengandung *local synthesis,* yaitu manifestasi 'yang Indonesia' di dalam tafsir. Dari asumsi ini, muncul kajian-kajian yang berorientasi untuk menginventarisasi dan menjelaskan unsur-unsur lokal yang terakomodasi di dalam tafsir yang muncul di Indonesia. Mungkin

tidak berlebihan untuk menyatakan bahwa kecenderungan terakhir ini adalah perspektif yang paling digemari di kajian tafsir Indonesia beberapa tahun belakangan.

Asumsi terkait area riset: Antara Studi Tafsir dan Studi Qurʾān

Studi Qur'an dan studi Tafsir adalah dua ranah yang berbeda. Paling tidak, keduanya bisa menjadi dua area riset yang berbeda. Perbedaan keduanya cukup jelas dari segi objek kajian, tapi, bagi banyak pengkaji, tidak demikian dengan konsekuensi metodologisnya. Posisi tafsir sebagai pintu masuk untuk makna Al-Qur'an diterima 'begitu saja dan apa adanya' (*taken for grated*), membuat tidak sedikit kajian yang dirancang menggunakan perspektif kesejarahan dalam studi tafsir tapi secara halus menyimpan asumsi hermeneutis-normatif yang seharusnya berada di bawah bendera studi Qur'an.

Perbedaan antara dua disiplin ilmu dibentuk terutama sekali oleh perbedaan pendefinisian objek kajiannya. Al-Qur'an dan tafsir jelas adalah dua entitas ontologis yang berbeda. Al-Qur'an adalah wahyu yang diyakini oleh Muslim diterima oleh Nabi Muhammad selama masa kerasulannya, sementara tafsir adalah resepsi intelektual Muslim atas Al-Qur'an. Studi Qur'an adalah cabang ilmu yang membincang Al-Qur'an dan hal-hal sekitarnya, sementara studi tafsir adalah disiplin yang mengkaji karya-karya tafsir sepanjang sejarah. Makna kata, interpretasi/penafsiran, sejarah teks, *qirāʿāt, gharīb, tajwīd,* dan sebagainya adalah sub-disiplin studi Qur'an. Dalam ranah ini, Al-Qur'an diposisikan sebagai poros utama, baik dalam konteks sejarahnya di abad ke-7 maupun masa-masa selanjutnya hingga saat ini. Sementara itu, tafsir dan hal-hal di sekitarnya, seperti sejarah, mazhab, bentuk, diskursus intelektual di sekitarnya, produk dan proses produksi, dan sebagainya adalah studi tafsir. Tafsir adalah salah satu sub-disiplin penting dalam studi Qur'an. Akan tetapi, bahwa karya tafsir secara ontologis adalah hal yang berbeda dengan Al-Qur'an pada satu sisi dan bahwa ia telah

berkembang dengan dinamika tertentu sepanjang sejarah, ia bisa didekati sebagai sebuah objek studi yang spesifik dengan metode dan pendekatan yang spesifik pula; karenanya, tafsir adalah ranah studi tersendiri.

Keberadaan tafsir sebagai salah satu 'hal-hal di sekitar Al-Qur'an'—bahkan salah satu yang terpenting—membuat peta pisah antara studi Qur'an dan studi tafsir menjadi kabur. Tafsir dalam sejarah intelektual Islam adalah pintu masuk untuk makna Al-Qur'an, dan sudah sangat tepat dan selayaknya seorang pengkaji mendekati tafsir untuk tujuan mengungkap makna Al-Qur'an. Sejarah tafsir sendiri terus menerus mengkonfirmasi perspektif ini. Setiap karya tafsir, klasik dan kontemporer; *musalsal, tartīb nuzulī,* maupun tematik; terjemahan, parafrastik, hingga *encyclopedic*—kecuali sebagian yang sangat kecil sekali[5]—menjadikan penelusuran atas tradisi tafsir sebagai tulang punggung; suatu hal yang membentuk tafsir memiliki karakter genealogis yang kuat, sebagaimana yang nanti akan dijelaskan secara lebih lanjut. Kenyataan besar ini membuat tafsir dalam sejarah kesarjanaan Islam maupun Qur'an diposisikan sebagai *auxiliary science* (ilmu bantu) untuk memahami Al-Qur'an daripada sebagai sebuah disiplin spesifik tertentu [6].

Paradigma kunci dalam mengasumsikan studi tafsir sebagai ranah tersendiri dan berbeda dari studi Qur'an adalah bahwa tafsir merupakan 'memori historis dari perjumpaan panjang Muslim dengan makna Al-Qur'an' atau sejarah respons pembaca atas Al-Qur'an. Tafsir tidak dipandang sebagai makna Al-Qur'an yang

---

[5] Modernisasi tafsir ditandai dengan keinginan untuk berpaling dari tradisi tafsir. Teorisasi modern atas tafsir dengan meminjam teori-teori sastra dan komunikasi diupayakan dalam rangka mendelegitimasi tradisi tafsir, namun, kecenderungan besarnya, semakin sebuah tafsir bergerak menjauh dari pakem tradisi tafsir, semakin mudah ia untuk mendapatkan penolakan Pink and Görke, "Introduction"; Rotraund Wielandt, "Exegesis of the Qur'ān: Early Modern and Contemporary," in *Encyclopaedia of the Qur'ān*, ed. Jane Dammen McAuliffe (Leiden - Boston - Köln: Brill, 2002).. Contoh yang ekstrem untuk upaya membebaskan diri dari tradisi tafsir ini bisa kita lihat dalam kesarjanaan Shahrur dan Edip Yüksel.

[6] Pink and Görke, "Introduction," 1.

universal dan ahistoris, melainkan sebagai wujud dari pengetahuan manusia mengenai makna Al-Qur'an. Dalam ranah studi Qur'an, asumsi ini digunakan untuk menggarisbawahi kontekstualitas dan relativitas kebenaran tafsir. Untuk studi tafsir, konsekuensi dari asumsi ini adalah bahwa tafsir perlu diperlakukan sebagai sebuah konstruksi sosial, atau paling tidak, sebagai dokumen sejarah. Mengkaji tafsir artinya memosisikannya dalam ruang sejarahnya dan memahaminya berdasarkan ruang tersebut. Mengkaji tafsir berarti mengkaji sejarah intelektual Muslim yang secara spesifik terekam dalam kitab-kitab tafsir. Mengkaji tafsir berarti mengkaji lintasan perkembangan bentuk-bentuk tafsir, institusi-institusi transmisi dan transformasi keilmuan tafsir, jejaring antara tafsir dengan tafsir lainnya, dan sebagainya. Ketika seorang pengkaji meneliti makna sebuah kosa-kata Al-Qur'an dalam pandangan mufasir tertentu, dalam perspektif studi tafsir ia harus tetap menempatkannya sebagai sebuah produk pikir situasional manusia. Sudut pandang yang harus dipakai adalah bahwa pandangan tersebut adalah hasil dari dinamika intelektual yang manusiawi, empiris, dan historis.

Proliferasi studi tafsir sebagai ranah studi tersendiri adalah proses yang masih berjalan, baik dalam kesarjanaan Islam di Barat maupun di negara-negara Muslim seperti Indonesia. Di penghujung 1980s Andrew Rippin menyuarakan sedikitnya minat spesifik kepada sejarah tafsir semenjak Ignaz Goldziher, tapi di tahun 2014, Andreas Görke dan Johanna Pink masih menyebut studi tafsir sebagai kajian yang '*analytically underdeveloped*'. Kuatnya kecenderungan historis dalam kajian keislaman di kesarjanaan Barat cukup membantu memperjelas peta studi tafsir ini, sehingga kita saat ini mulai melihat banyak kajian spesifik atas karya atau fase tertentu dalam tradisi tafsir yang tidak lagi berada di bawah bayang-bayang studi Qur'an. Meskipun tidak banyak yang secara eksplisit memisahkan keduanya, tidak berlebihan jika saat ini kita menyebut studi Qur'an dan studi tafsir telah bergerak ke arahnya masing-masing dengan figur-figur spesialisnya sendiri-sendiri. Akan tetapi dalam konteks kesarjanaan Al-Qur'an dan Tafsir di

Indonesia, garis demarkasi antara studi Qur'an dan studi tafsir berada dalam situasi yang lebih kompleks.

Paradigma besar dalam kesarjanaan Al-Qur'an di Indonesia adalah memandang tafsir sebagai pintu masuk menuju pemahaman terhadap Al-Qur'an; sebuah sudut pandang hermeneutis-normatif. Ini adalah sudut pandang yang cukup jelas yang berkembang di jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir yang tersebar di PTKI dan tentu saja di pesantren-pesantren. Dorongan teologis Al-Qur'an di pundak setiap muslim jelas mengambil peran dalam pembentukan paradigma ini. Al-Qur'an adalah kitab suci yang darinya muslim mendapatkan petunjuk teologis. Karena itu, mengkaji Al-Qur'an dan tafsir adalah menggali petunjuk teologis tersebut. Mengkaji Al-Qur'an dengan perspektif teologis-konstruktif terhadap Al-Qur'an adalah salah satu dasar dalam kesarjanaan Islam, dan tafsir adalah salah satu pintu masuk utama untuk tujuan itu. Kajian seperti ini perlu terus dikembangkan, dan kita masih menyaksikannya berkembang. Bukan hanya dengan mempelajari materi-materi tafsir klasik, kesarjanaan Al-Qur'an dan Tafsir di Indonesia seperti yang direkam oleh sejumlah IAT di PTKI juga mempelajari materi-materi tafsir progresif kontemporer. Di situ lah mahasiswa mengenal sarjana-teolog seperti Amina Wadud, Abdullah Saeed, Fazlur Rahman, dan sebagainya, dan di jalur itu pula sejumlah sarjana Indonesia terus menulis tafsir atau sub-disiplin seputar Al-Qur'an lainnya, seperti Quraish Shihab, Nur Rofiah, Musdah Mulia, Sahiron Syamsuddin, Abdul Mustaqim, dan sebagainya. Di tahap ini, studi tafsir sering kali dianggap identik dengan (studi untuk) penafsiran Al-Qur'an.

Namun demikian, kita juga perlu menyadari bahwa perspektif teologis bukanlah satu-satunya jalan, juga bukan perspektif yang memayungi semua kajian terkait Al-Qur'an dan tafsir. Satu dorongan yang menguat di kesarjanaan Al-Qur'an di Barat saat ini mengakomodasi keragaman perspektif sebagai antitesis terhadap dominasi pendekatan historis yang digawangi oleh tradisi Jerman. Selain pendekatan historis, pendekatan teologis konstruktif dan

societal Qur'an (lebih kurang sepadan dengan Living Qur'an yang dikembangkan di Indonesia) juga termasuk kepada ranah studi Qur'an. Untuk konteks Indonesia, Amin Abdullah lebih dari dua dekade lalu memperkenalkan dua sisi agama, sisi historisitas dan normativitas. Sisi normativitas adalah sisi ajaran teologis agama, yang mengacu kepada *das sollen,* yaitu sebuah ajaran yang semestinya, sementara sisi historisitas adalah realitas empiris keberagamaan manusia—mengacu kepada *das sein,* sesuatu yang sebenarnya terjadi. Dua sisi agama ini berujung kepada implikasi metodologis yang berbeda dalam kesarjanaan Islam. Di satu sisi, agama adalah yang normatif dan didekati secara normatif konstruktif, dan di sisi lain, agama—atau keberagamaan—adalah yang empiris, dan harus didekati secara historis-empiris.

Selanjutnya, Amin Abdullah mengartikulasikan pendekatan integratif-interkonektif dalam studi Islam. Artikulasi ini adalah konseptualisasi teoretis-filosofis atas dorongan reaktualisasi ajaran Islam yang kuat digemakan di Indonesia paling tidak sejak tahun 1970an. Bagi Amin Abdullah, studi Qur'an—tentu saja bersama studi Hadis—berada di pusat paradigma integrasi-interkoneksi, dan dengan paradigma ini, ia mendukung adaptasi pendekatan hermeneutika untuk diterapkan dalam memahami Al-Qur'an. Dukungan Amin Abdullah ini disampaikan dalam rangka reorientasi kesarjanaan Al-Qur'an dan Hadis yang dikembangkan di IAIN Sunan Kalijaga (saat ini UIN Sunan Kalijaga). Baginya, kesarjanaan Al-Qur'an harus mempertimbangkan aspek historisitas agama, dan pemahaman Al-Qur'an harus relevan dengan situasi empiris tersebut. Ia juga memperkenalkan Fazlur Rahman sebagai contoh yang layak untuk diikuti. Pilihannya terhadap Rahman dapat dipahami, karena teori *double movement* yang ia inisiasi merupakan kombinasi antara semangat normatif-konstruktif dengan kesadaran historis yang kuat, baik kesadaran historis atas momen pewahyuan maupun atas konteks kontemporer yang dihadapi Muslim saat ini.

Meskipun mengadvokasi perspektif historis, dalam mazhab Integrasi-interkoneksi studi atas tafsir masih berada di

jalur teologis-konstruktif. Formulasi ajaran normatif agama harus menjawab persoalan real yang tampak pada historisitas keberagamaan manusia, dan untuk tujuan itu, penafsiran Al-Qur'an harus mempertimbangkan pendekatan-pendekatan sosial humaniora yang berkembang di Barat. Kajian tafsir dalam makna ini substansinya adalah 'penafsiran', dan karena objek kajiannya sebenarnya adalah kosa kata Al-Qur'an maka ia tergolong kepada studi Qur'an. Namun demikian, satu perspektif baru muncul dan berkembang, yaitu hermeneutika historis. Historisitas tafsir mulai diungkap sebagai satu fenomena sejarah yang lokal. Bagi perspektif ini, output teologis dipinggirkan karena kepentingan utamanya adalah deskripsi sejarah. Dengan perspektif ini, karya-karya tafsir atau produk pemikiran dari tafsir dibicarakan dalam konteks ruang historisnya untuk memahami satu segmen tertentu dalam sejarah intelektual Islam. Kecenderungan ini lah yang kemudian berkembang menjadi studi tafsir. Kesarjanaan Islah Gusmian adalah contoh paling baik yang mewakili kecenderungan ini.

Di manakah terminologi tafsir Indonesia akan kita tempatkan? Apakah di ranah studi tafsir dengan pendekatan sejarah atau di ranah studi Qur'an dengan pendekatan hermeneutika konstruktif? Menempatkan dan mengembangkan terminologi tafsir Indonesia di ranah pertama berarti mendekati materi-materi tafsir yang lahir di Indonesia sebagai sebuah dokumen sejarah. Sementara itu, jika di ranah kedua, maka kita berbicara mengenai kontekstualisasi Al-Qur'an di ruang historis Indonesia. Setiap peneliti perlu berhati-hati dalam hal ini, karena masing-masing kelompok kajian berdiri di atas asumsi metodologis dan teoretis yang berbeda. Kajian pertama berkembang dalam ranah studi tafsir, sementara kajian kedua termasuk kepada kelompok studi Qur'an.

Ada peluang untuk mengembangkan unsur konseptual terminologi tafsir Indonesia di bawah payung besar studi Qur'an. Dengan demikian, tafsir Indonesia memiliki asumsi hermeneutis, yaitu kontekstualisasi Al-Qur'an ke ruang historis Indonesia. Islah Gusmian sebenarnya juga telah menggunakan istilah tafsir

Indonesia ke makna ini di buku pertamanya, *Khazanah Tafsir Indonesia.* Ia menempatkan tafsir-tafsir yang memberikan titik tekan kepada konteks penafsir kepada satu klasifikasi yang ia beri judul "Pendekatan Kontekstual: Menuju Tafsir Keindonesiaan." Tafsir yang ia kategorikan kepada kelompok ini, bagi Islah Gusmian, "telah membuka jalan mengenai suatu tafsir yang spesifik keindonesiaan, seperti yang secara paradigmatik telah dirumuskan oleh Hasan Hanafi dalam konteks masyarakat Muslim Mesir, Farid Esack dalam konteks masyarakat Muslim Afrika Selatan, dan Mahmūd Mohammed Thahā dalam konteks masyarakat Muslim Sudan".

Akan tetapi, ada kelemahan dalam mengembangkan terminologi tafsir Indonesia sebagai sebuah proyek hermeneutis. Mengambil posisi ini artinya menggunakan istilah tafsir Indonesia kepada produk kontekstualisasi yang dianggap sesuai dengan visi teologis Islam pada satu sisi dan visi ke-Indonesiaan pada sisi lain dan kepada tilikan metodologis untuk merumuskan metode yang paling cocok dalam penafsiran Al-Qur'an yang menjawab persoalan real di ruang historis Indonesia. Menggunakan terminologi tafsir Indonesia untuk perspektif ini, menurut saya, tidak sepenuhnya cocok, karena Indonesia dalam 'tafsir Indonesia' tidak memiliki konotasi metodologis. Memang kita mendengar istilah *fiqh Indonesia* seperti yang digaungkan oleh Hasbi Ash-Shiddieqy, akan tetapi, Indonesia sebagai terminologi lebih dekat kepada konotasi sosiologis dan historis, bukan metodologis. Dalam perspektif ini, pilihan Sahiron Syamsuddin untuk menyebut metode penafsirannya dengan *maʿnā-cum-maghza* atau Abdul Mustaqim dengan *tafsir maqāṣidī*—meskipun keduanya bisa digunakan untuk mencari penafsiran yang kontekstual Indonesia—adalah pilihan yang lebih tepat daripada menyebutnya sebagai tafsir Indonesia.

Dengan demikian, saya berpandangan, terminologi tafsir Indonesia lebih pas untuk dikembangkan dalam ranah studi tafsir, bukan studi Qur'an atau lebih spesifiknya studi penafsiran Al-Qur'an. Konotasi historis dan sosiologis pada Indonesia sebagai sebuah terminologi sangat dekat dengan apa yang diinginkan oleh

kajian studi tafsir sebagai sebuah sejarah. Tafsir Indonesia, dengan demikian, adalah sejarah tafsir Indonesia; bukan metode tafsir Indonesia.

Asumsi terkait objek material: Tafsir sebagai Genre

Apa itu tafsir? Apa dari tafsir yang diteliti? Ini adalah dua pertanyaan penting yang akan dibahas di dalam sub-bab ini.

Literatur *ʿulūm al-Qurʾān* mendefinisikan *tafsīr* sebagai penjelasan (*bayān, īḍāḥ*) atas makna Al-Qur'an. Definisi yang sering disampaikan dalam kesarjanaan Al-Qur'an berasal dari Badr al-Dīn al-Zarkasyī (745-794): "ilmu yang diketahui dengannya pemahaman atas kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw., dan penjelasan atas makna-maknanya, dan pendedahan hukum-hukum dan hikmah-hikmahnya". Definisi ini mengetengahkan beberapa kata kunci dalam memahami tafsir, yaitu *fahm* (pemahaman), *bayān* (penjelasan), *istikhrāj* (pendedahan). Selain ketiga kata tersebut, al-Ṣuyūṭī (w. 911) juga mengaitkan tafsir dengan *kasyf* (penyingkapan). Kata-kata kunci tersebut memperlihatkan bahwa tafsir memberikan titik tekan pada upaya mengungkap makna Al-Qur'an.

Definisi yang cukup populer lainnya berasal dari Abū Ḥayyān: ilmu yang membahas tata cara pengucapan lafaz Al-Qur'an, tunjukan maknanya, hukum-hukumnya—baik yang berasal dari kata individual maupun komposit, makna-maknya—hakikat maupun majāz, dan hal-hal penting lainnya. Dengan definisi ini, Abū Ḥayyān memberikan titik tekan kepada perangkat-perangkat yang dibutuhkan dalam memahami Al-Qur'an, seperti ilmu *qirāʿāt*, bahasa, *taṣrīf, īʿrāb, bayān*, dan *badīʿ, naskh-mansūkh, asbāb al-nuzūl*, kisah, dan sebagainya.

Perkembangan model kajian tafsir di kesarjanaan Muslim agaknya terbentuk secara kuat oleh dua model pendefinisian di atas. Tafsir dipahami dalam konteks bagaimana ia memahami Al-Qur'an dan apa materi dan metode yang digunakan untuk sampai pada sebuah penafsiran tertentu. Dalam kata lain, penelitian

tafsir memberikan perhatian kepada proses dan produk pikir dari tafsir[7]. Kajian-kajian yang elementer akan mengidentifikasi sumber penafsiran (*ma'ṡūr* atau *ra'y*), metode (*taḥlīlī, ijmālī, muqāran, mawḍūʿī*), dan corak (*kalām, falsafī, fiqhī,* dll). Kajian yang lebih spesifik akan mendiskusikan penafsiran atas ayat/topik tertentu dan memahami proses pikir (epistemologis) beserta konteks di belakang penafsiran tersebut. Kajian metodologis akan menginvestigasi salah satu aspek dalam metode tafsir, seperti keabsahan *isrāʿiliyāt* (atau peran/fungsi *israʿiliyāt* dalam tafsir tertentu), kerja *nāsikh-mansūkh* dalam penafsiran atas ayat/tema tertentu, analisis logika bahasa, dan sebagainya. Dalam bentuk kerja metodologis-konstruktif, kita akan menemukan upaya merumuskan metode penafsiran yang dianggap relevan untuk konteks tertentu. Semua model-model penelitian tersebut berada dalam satu ide besar, yaitu pemahaman atas Al-Qur'an dan cara memahaminya.

Dua definisi di atas beserta implikasinya terhadap model-model penelitian tafsir yang terbangun darinya bersifat hermeneutis. Baik definisi maupun rancang risetnya berbicara tentang 'penafsiran' yang merupakan domain studi Qurʾān. Meskipun materi yang dibincang adalah kitab tafsir atau pandangan mufasir tentang tema tertentu, pada hakikatnya, ide dasar dari kajian itu adalah bahwa produk tafsir itu dipertanyakan sejauh mana ia merefleksikan makna Al-Qur'an. Sebagaimana telah kita bahas di sub sebelumnya, terminologi tafsir Indonesia tidak cocok untuk dikembangkan dalam area ini.

Jika demikian, apakah definisi tafsir sebagaimana di atas bisa bekerja dalam desain riset studi tafsir dengan perspektif sejarah?

Tidak bisa dipungkiri, desain penelitian tafsir yang bergerak dengan ide pemahaman atas Al-Qur'an dan cara memahaminya—sebagaimana disebut di atas—berada pada salah satu dari dua sisi mata uang. Jika pemahaman dan proses pemahaman tersebut dipertanyakan dalam konteks sejauh mana ia merefleksikan makna

[7] Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Konteporer* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 10.

Al-Qur'an, maka desain riset dengan perspektif ini termasuk kepada kerja hermeneutika konstruktif yang lebih dekat kepada kesarjanaan teologis. Ini adalah sisi mata uang pertama. Di samping itu, sepanjang pemahaman dan proses penafsiran diperlakukan sebagai konstruksi sosial yang terikat dengan konteks historis, maka ia termasuk kepada kajian sejarah tafsir. Inilah sisi kedua. Benar sekali, perbedaannya sangat tipis. Namun demikian, konsekuensi metodologisnya tidak bisa dianggap sederhana. Hasil dari kajian pertama adalah visi teologis (atau metode/metodologi untuk mencapai visi tersebut), sementara kajian kedua harus memosisikan objek kajian ke dalam rentang sejarah tradisi tafsir. Jadi, selama berada di bawah *framework* analisis historis, definisi di atas bisa bekerja.

Namun demikian, jika diperhatikan secara lebih saksama, definisi tafsir seperti di atas memiliki kelemahan: jangkauannya terlalu luas. Segala upaya mengungkap makna Al-Qur'an bisa disebut sebagai tafsir. Di dalam tafsir, orang akan berbicara hukum, teologi, akhlak, kisah, dan sebagainya. Ini tentu sangat bisa dimengerti, karena kosa kata Al-Qur'an baik secara individual maupun komposit, bersifat multi-layer dan multi-dimensi. Sebagai konsekuensinya, segala produk penjelasan atas Al-Qur'an juga semestinya disebut sebagai tafsir. Akan tetapi tidak demikian kenyataannya. Penjelasan atas ayat Al-Qur'an secara umum termanifestasi dalam banyak disiplin, bukan hanya tafsir. Penjelasan atas ayat mengenai *wuḍū'*, misalnya, bisa muncul dalam literatur tafsir dan hukum (fiqh). Meskipun kemudian ada kitab tafsir yang memiliki nuansa hukum, seperti al-Qurṭubī, kitab tafsir dengan kecenderungan ini masih tetap bisa kita bedakan dengan kitab *fiqh proper*. Dengan definisi konvensional di atas, penjelasan hukum atas ayat *wuḍū'* yang muncul dalam kitab fiqh adalah tafsīr, karena terlepas dari bentuknya ia adalah penjelasan atas ayat Al-Qur'an. Namun demikian, penjelasan mengenai *wuḍū'* di dalam kitab fiqh tersebut telah mengalami jalur dan jejaring transmisi, modus kodifikasi, dan bentuk penulisan yang khas, yang membuat tradisi

keilmuan Islam menyebutnya sebagai karya *fiqh,* bukan karya tafsir. Pada sisi lain, tafsir memiliki lintasan perkembangannya sendiri yang membuatnya terkategorikan sebagai tafsir. Dalam konteks yang kita bicarakan sekarang, perbedaan lintasan sejarah tersebut penting.

Sebagai jalan keluar dari persoalan ini, kita memerlukan cara pandang baru dalam melihat tafsir. Sudut pandang ini memberikan penekanan kepada lintasan perkembangan disiplin keilmuan dan bentuk kepenulisan tertentu yang oleh sejarah intelektual Islam disebut sebagai *kutub al-tafsīr.* Dalam kata lain, tafsir dipandang sebagai sebuah *literary genre.* Memandang tafsir sebagai genre berarti mengasumsikannya sebagai salah satu klasifikasi produk tulis dari kesarjanaan Islam. Selain disiplin tafsir, sejarah intelektual Islam mengenal disiplin-disiplin lainnya, seperti fiqh, tasawuf, bahasa, dan lain-lain. Setiap disiplin tersebut mengalami pertumbuhan dan dinamikanya tersendiri, dan produk tulis yang muncul di setiap disiplin tumbuh dalam bentuk, struktur, dan modus tertentu. Dinamika, bentuk, struktur, dan modus penulisan yang membentuk kitab-kitab tafsir adalah makna yang ditunjuk oleh tafsir sebagai genre.

Secara bahasa, genre merujuk kepada komposisi literatur yang memiliki isi, bentuk dan gaya tertentu. Memandang tafsir sebagai sebuah genre memiliki konsekuensi metodologis. Hal yang menjadi perhatian besar dalam perspektif ini adalah komposisi tafsir, meliputi—tapi tidak terbatas pada—bentuk, aturan-aturan pembentuk (baik aturan epistemologis maupun aturan teknis) dan implikasinya terhadap isi/penjelasan tafsir. Normal Calder, misalnya, dengan memandang tafsir sebagai sebuah genre, mendeskripsikan tafsir dengan tiga karakteristik. *Pertama,* tafsir bertumpu kepada teks Qur'an, baik secara utuh ataupun sebagian besarnya. *Kedua,* tafsir mengakumulasi pengutipan atas sekelompok besar nama-nama besar. Masing-masing dari nama tersebut memiliki penafsiran yang berbeda, sehingga tafsir muncul menjadi literatur yang *polyvalence* (merangkum ragam suara).

Ketiga, teks atau Al-Qur'an dibaca menggunakan unsur-unsur eksternal, baik secara instrumental kebahasaan maupun ideologis, seperti teologi, hukum, eskatologi, sejarah, dan tasawuf. Dengan karakter ketiga ini, Calder ingin menyatakan bahwa Al-Qur'an di dalam tafsir dianalisis menggunakan unsur-unsur ekstra-Qur'anik. Calder memberikan satu contoh, yaitu terkait nama bapak dari Nabi Ibrahim yang oleh Al-Qur'an disebut *āzar.* Kata ini dijelaskan dalam banyak bentuk oleh kitab-kitab tafsir, dan informasi-informasi eksternal, seperti *qaṣaṣ,* etimologi, dan sebagainya dijadikan sebagai penentu makna untuk kata tersebut.

Ini adalah sudut pandang yang terabaikan dalam kesarjanaan Muslim atas tafsir. Penyebabnya barangkali perhatian kepada tafsir tertumpu kepada perspektif hermeneutika, sehingga bentuk tafsir menjadi hal yang terpinggirkan. Saat ini, kita menyaksikan pertumbuhan tafsir yang tidak lagi sesuai dengan deskripsi Calder. Karakteristik yang ia sampaikan memang memiliki keterbatasan: ia bisa menjelaskan bentuk umum (*common feature*) tafsir-tafsir klasik dalam rentang antara al-Ṭabarī sampai Ibn Kaṡīr, tapi tafsir-tafsir yang muncul lebih belakangan, terutama di satu abad terakhir, tidak lagi *patuh* pada kategori Calder. Bahkan, Calder juga mengakui bahwa Ibn Kaṡīr mulai memperlihatkan deviasi dari kategori umum yang ia kemukakan. Namun demikian, sudut pandang ini perlu untuk dikembangkan, karena, jika hanya bertumpu pada sisi hermeneutis konstruktif maka ada banyak aspek dalam tafsir yang terabaikan.

Relevansi pendekatan ini terutama sekali didukung oleh fakta bahwa tafsir ditulis dengan ragam tujuan dan target pembaca. Ada beragam bentuk dan gaya penulisan tafsir, sehingga jika perhatian akademis kita dibatasi pada konstruksi hermeneutika tafsir semata, ada satu bagian besar dalam tafsir yang terabaikan. Tafsir ditulis tidak sesederhana untuk mendedah makna (*kasyf al-maʿnā*) *per se,* tetapi makna tersebut disesuaikan paling tidak dengan tujuan tertentu dan target pembaca tertentu. Makna ayat, dengan demikian, tidak selalu sepadan atau identik dengan pesan

penulis. Mari perhatikan tiga tafsir berikut ini: *al-Jalālayn*, *Jāmiʿ al-Bayān ʿan Taʾwīl Āyi al-Qurʾān* oleh al-Ṭabarī, dan *al-Dur al-Manṡūr fī al-Tafsīr bi al-Maʾṡūr* oleh al-Ṣuyūṭī. Ketiga tafsir ini berbeda. Jika dalam perbedaan tersebut satu-satunya yang menarik perhatian kita berujung kepada produk pikir dari masing-masing penulis dan metodenya, maka jelas kita mengabaikan pilihan dan ide yang melandasi pilihan untuk menulis tafsir dengan model yang beragam tersebut. Dinamika antara makna ayat, pesan penulis, target pembaca, dan bentuk tafsir itulah yang menjadi perhatian dalam penelusuran dengan perspektif ini.

Meskipun belum terartikulasikan dengan eksplisit, sejumlah kajian tafsir Indonesia telah melihat tafsir sebagai sebuah *literary genre*. Riddell dan Ervan Nurtawab hingga saat ini adalah sedikit dari penulis yang mengungkap sejumlah hal terkait aspek genre tafsir Indonesia ini dalam beberapa tulisan mereka[8]. Kita menemukan sejumlah tulisan yang membahas penggunaan bahasa dan aksara yang beragam dalam tafsir Indonesia[9]. Satu bagian dalam *Khazanah*

---

[8] Ervan Nurtawab, "The Problems of Translation in Turjumān Al-Mustafīd: A Study of Theological and Eschatological Aspects," *Studia Islamika* 18, no. 1 (2011), https://doi.org/10.15408/sdi.v18i1.440; Ervan Nurtawab, "Qur'anic Translation in Malay, Javanese, and Sundanese: A Commentary or Substitution," in *The Qurʾān in Malay-Indonesian World: Context and Interpretation*, ed. Majid Daneshgar, Peter G. Riddell, and Andrew Rippin (London, New York: Routledge, 2016); Ervan Nurtawab, "Qur'anic Readings and Malay Translation in 18th-Century Banten Qur'ans A.51 and W.277," *Indonesia and the Malay World*, 2020, 1–21, https://doi.org/10.1080/13639811.2020.1724469; Peter G. Riddell, "ʿAbd Al-Raʾūf al-Singkilī's Tarjumān al-Mustafīd: A Critical Study of His Treatment of Juzʾ 16" (Dissertation, Canberra, Australian National University, 1984); Peter G. Riddell, "Literal Translation, Sacred Scripture and Kitab Malay," *Studia Islamika* 9, no. 2 (2002): 1–28, http://dx.doi.org/10.15408/sdi.v9i1.672; Peter G. Riddell, "From Kitab Malay to Literary Indonesian: A Case Study in Semantic Change," *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies* 19, no. ii (2012): 277–312, http://dx.doi.org/10.15408/sdi.v19i2.362; Peter G. Riddell, "Variations on an Exegetical Theme: Tafsīr Foundations in the Malay World," *Studia Islamika* 21, no. 2 (August 31, 2014): 259–92, https://doi.org/10.15408/sdi.v21i2.1072.\ \uc0\ \u8221{} {\ \i{}Studia Islamika} 9, no. 2 (2002

[9] Ahmad Baidowi, "Pégon Script Phenomena in the Tradition of Pesantren's Qur'anic Commentaries Writing," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis* 21, no. 2 (July 29, 2020): 469, https://doi.org/10.14421/qh.2020.2102-12; Islah Gusmian, "Bahasa Dan Aksara Dalam Penulisan Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia Era Awal Abad 20 M," *Mutawatir* 5, no. 2 (2015): 223–47; Moch. Nur

Tafsir Indonesia dan *Tafsir Al-Qur'an dan Kekuasaan* telah membincang apa yang dimaksud dengan tafsir sebagai genre ini. Islah Gusmian mengelaborasi dalam apa yang ia istilahkan sebagai aspek teknis dalam penulisan tafsir dan identitas sosial, asal-usul dan ruang publikasi, dan audien dan ruang sosial publikasi tafsir[10]. Namun demikian, telaah Islah Gusmian masih terbatas pada identifikasi deskriptif atas hal-hal teknis tersebut. Ia belum mendiskusikan secara lebih lanjut apa ide, konteks, dan makna di balik pilihan teknis tersebut, serta bagaimana konsekuensinya terhadap materi tafsir yang disampaikan. Selanjutnya, untuk memberikan muatan konseptual bagi terminologi tafsir Indonesia, perspektif tafsir sebagai genre perlu melangkah lebih jauh daripada deskripsi kategoris yang disajikan oleh Islah Gusmian dalam buku tersebut. Melanjutkan analisis dengan mengasumsikan tafsir sebagai tradisi bisa dijadikan sebagai langkah untuk menjawab persoalan tersebut.

Asumsi teoretis: Tafsir sebagai Tradisi

Mari kita beranjak ke asumsi teoretis: memandang tafsir sebagai tradisi. Sudut pandang ini masih sangat berhubungan dekat dengan tafsir sebagai genre, Dalam sudut pandang ini, terminologi tafsir tidak dipahami sebagai produk atau kerja tafsir secara individual, tetapi kepada totalitas realitas tafsir yang saling berhubungan satu sama lainnya. Tafsir bukanlah tafsir al-Zamakhsyarī, al-Qurṭubī, Ibn ʿAsyūr, dan lain-lain, melainkan realitas tafsir secara keseluruhan yang saling berhubungan satu sama lainnya dalam sejarah. Terminologi tafsir sebagai tradisi menghendaki cakupan makna yang lebih abstrak daripada tafsir sebagai aktivitas dan praktik.

Ichwan, "The End of Jawi Islamic Scholarship? Kitab Jawi, Qur'anic Exegesis, and Politics in Indonesia," in *Rainbows of Malay Literature and Beyond: Festschrift in Honour of Professor Md. Salleh Yaapar* (Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia, 2011), 82–101; Arivaie Rahman, "Literatur Tafsir Al-Qur'an Dalam Bahasa Melayu-Jawi," *SUHUF* 12, no. 1 (June 28, 2019): 91–110, https://doi.org/10.22548/shf.v12i1.445.

[10] Gusmian, *Tafsir Al-Qur'an Dan Kekuasaan Di Indonesia: Peneguhan, Kontestasi, Dan Pertarungan Wacana*.

Sudut pandang ini merujuk kepada asumsi teoretis yang diperkenalkan oleh Walid Saleh, bahwa tafsir adalah *genealogical tradition* (tradisi genealogis). Hubungan antar kitab tafsir, menurut Saleh, adalah faktor utama pembentuk tafsir; setiap sebuah tafsir selalu berada dalam hubungan dialektis antara dirinya (dan mufasirnya) dengan tafsir secara keseluruhan. Setiap kali menulis tafsir, seorang mufasir akan berhadapan dengan sekumpulan korpus tafsir dan kemudian mendasarkan penjelasannya dari korpus tersebut. Karenanya, setiap tafsir selalu mendapatkan pengaruh dari tradisi, dan sebaliknya, tradisi berkembang, menguat, atau bergeser berdasarkan tafsir-tafsir baru yang berpengaruh kuat.[11] Hubungan dialektis antara tafsir individual dan tradisi tafsir ini lah yang membentuk karakter genealogis tafsir.

Tradisi, dalam hal ini, merujuk kepada pemaknaan yang diperkenalkan oleh Talal Asad, yaitu perjumpaan antara diskursifitas dan materialitas. Aspek diskursifitas tradisi pada dasarnya adalah kerja linguistik yang ditularkan dari generasi ke generasi, sehingga terjadi keterulangan praktik. Tradisi memberikan pandangan kepada masyarakat mengenai praktik tertentu, terkait tujuannya serta bentuk yang benar darinya. Diskursifitas ini memastikan masyarakat mempelajari dan terus mempelajari praktik mereka secara berulang, sehingga ia terus bertahan, atau di titik tertentu dimodifikasi atau justru ditinggalkan. Di sini, kita akan melihat peran penting yang dimainkan oleh ilmu, institusi, dan otoritas yang membentuk diskursus tersebut [12].

Dengan menggunakan istilah tradisi tafsir, artinya kita memberikan muatan diskursif dan kesejarahan ke dalam terminologi tafsir. Ini lah agaknya yang menjadi ide mengapa Saleh menyebut tafsir sebagai tradisi genealogis, yaitu satu jenis genre

---

[11] Jejaring genealogis tafsir ini telah disalahpahami oleh pengamat tafsir di kesarjanaan Barat, yang digawangi oleh Ignaz Goldziher, dengan menganggap tafsir bersifat repetitif dan daur ulang dari pandangan-pandangan otoritas awal dari para sahabat Nabi Pink and Görke, "Introduction," 5.

[12] Talal Asad, "The Idea of an Anthropology of Islam," *Qui Parle* 17, no. 2 (2009): 20; Talal Asad, "Thinking About Tradition, Religion, and Politics in Egypt Today," *Critical Inquiry* 42, no. 1 (2015): 166.

karya intelektual—sebagai wujud dari rekaman memori historis dari perjumpaan panjang Muslim dengan Al-Qur'an—yang setiap individu-individunya memiliki hubungan timbal balik (dialektis) dengan tradisi secara keseluruhan. Kitab tafsir, konten penafsiran, dan pilihan metode yang digunakan mufasir adalah unsur material dari tradisi tafsir. Di belakang unsur tersebut, ada unsur diskursif, yaitu ilmu tentang tafsir, institusi, dan otoritas. Perhatikan, sebagaimana Asad menyatakan bahwa tradisi merupakan kerja linguistik, tafsir, *by definition* dan *by nature,* adalah kerja linguistik. Kedua axis ini—diskursifitas dan materialitas—dalam rentang ruang dan waktu tertentu bertemu dalam satu titik hubung, mewujud dalam apa yang ingin saya istilahkan sebagai *meta tafsir.*[13] *Meta tafsir* adalah sekumpulan komponen-komponen tafsir—meliputi produk aktual penafsiran, asumsi-asumsi teoretis dan metodologis serta langkah-langkah praktis penafsiran, rujukan-rujukan tafsir, dan hal-hal pembentuk literatur tafsir lainnya—yang diwarisi secara dialektis dan berperan besar dalam menentukan bentuk dan isi produk-produk tafsir di ruang dan waktu tertentu. Meta tafsir bisa terdiri dari elemen kongkret dan abstrak, akan tetapi bukan bentuk elemennya lah yang menjadikannya meta tafsir. Ia menjadi meta karena ia bekerja di memberi bentuk pada institusionalisasi tafsir, yang darinya tafsir menjadi tradisi genealogis.

Mengasumsikan tafsir sebagai tradisi genealogis secara metodologis menuntut pengkaji untuk memberikan perhatian besar pada jejaring dialektis antara tafsir. Tafsir tidak bisa dikaji dalam isolasi; ia harus dibaca dalam relasi timbal balik terhadap tradisi

---

[13] Saleh menyebut istilah *inherited corpus materials.* Agaknya, ia belum menggunakannya sebagai istilah teknis, dan *meta-tafsir* di sini saya maksudkan dalam makna yang lebih luas daripada *inherited corpus materials* tersebut. Di tahap ini, *meta-tafsir* adalah istilah tentatif. Penelusuran ini masih akan berlanjut, dan besar kemungkinan istilah ini akan bertukar dengan istilah yang di kemudian hari dianggap lebih sesuai. Satu hal perlu saya garis bawahi: kesarjanaan tafsir di Barat mengenal istilah *meta commentary* yang digunakan untuk merujuk kepada produksi tafsir berbentuk *hāsyia.* Selain *meta commentary,* bentuk tafsir seperti ini juga disebut oleh sejumlah penulis sebagai *supercommentary.* Istilah *meta-tafsir* dalam tulisan ini memiliki muatan makna yang berbeda.

tafsir; Saleh menyebutnya sebagai metode *synoptic*. Dengan metode ini, sebuah karya tafsir yang menjadi objek kajian utama dibaca berbarengan dengan tafsir-tafsir pendahulu yang mendefinisikan tradisi tafsir di waktu dan wilayah karya tafsir objek kajian utama tersebut diproduksi. Tahap ini berfungsi untuk melihat bagaimana karya yang jadi objek kajian berhubungan dengan tradisi tafsir. Selanjutnya, peneliti juga perlu mempertimbangkan pengaruh karya tafsir yang dikaji tersebut terhadap tradisi tafsir setelahnya. Dari sini lah kita bisa mengungkap dan mendeskripsikan jejaring berkelanjutan tafsir di ruang dan waktu tertentu. Kedua arah analisis ini dijaga dalam kerangka penelusuran historis. Tentu saja, untuk memahami semua itu kita perlu menempatkannya dalam situasi kultural secara umum di sekitar produksi tafsir yang dikaji[14].

Asumsi teoretis ini layak untuk dikembangkan sebagai cara pandang untuk membangun muatan teoretis atas terminologi tafsir Indonesia. Untuk mengungkap tafsir Indonesia sebagai sebuah tradisi, maka para peneliti perlu mencari apa saja korpus tafsir yang memberi bentuk terhadap produksi tafsir di Indonesia, bagaimana korpus-korpus tersebut bisa distratifikasi, bagaimana dinamika dan pergeserannya dalam sejarah, dan seterusnya. Tentu variabelnya tidak terbatas pada korpus tafsir secara material semata. Peneliti juga perlu mempertimbangkan hal-hal struktural lainnya, seperti konteks historis, institusi pendidikan tempat tafsir diajarkan, aliran *ʿulūm al-Qurʾān* yang digunakan, kecenderungan teologis, dan sebagainya. Selama hal-hal tersebut menjadi elemen yang memberi bentuk kepada tafsir, maka ia adalah variabel yang harus dipertimbangkan. Selanjutnya, para peneliti juga bisa mengukur apakah literatur-literatur tafsir yang muncul di Indonesia telah menjadi korpus tafsir yang kemudian membentuk produksi tafsir generasi setelahnya.

Mengkaji tafsir sebagai tradisi memang tidak ditujukan untuk mengkaji tafsir secara individual. Mengkaji al-Nawāwī al-

---

[14] Walid A. Saleh, *The Formation of The Classical Tafsīr Tradition: The Qurʾān Commentary of al-Thaʿlabī (d. 427/1035)* (Leiden - Boston: Brill, 2004), 11.

Bantani, misalnya, tidak bertujuan untuk mendapatkan penjelasan mengenai al-Nawāwī atau *Maraḥ Labīd* semata, tetapi untuk mengenal satu fragmen dalam tradisi tafsir Indonesia. Oleh sebab itu, jika terminologi tafsir Indonesia dibangun dalam perspektif ini, maka setiap mengkaji kitab tafsir tertentu, seorang peneliti perlu membandingkannya dengan karya-karya tafsir lain yang diproduksi dan dibaca di wilayah dan era sekitarnya. Ia diharapkan dapat mengungkap materi-materi yang membentuk *meta-tafsir* yang kemudian memberi bentuk kepada tradisi tafsir di Indonesia. Perspektif tafsir sebagai tradisi membuka peluang kesarjanaan tafsir Indonesia untuk mengungkap beberapa hal penting yang hingga saat ini masih samar. Dengan perspektif ini, kita bisa mengetahui 'tafsir induk'[15] yang menjadi rujukan utama dalam tafsir Indonesia, baik yang berasal dari tafsir klasik berbahasa Arab maupun tafsir Indonesia. Saat ini, informasi terkait tafsir induk ini masih bersifat sporadis. Peter G. Riddell telah menyebut bahwa *Tarjumān al-Mustafīd* adalah rujukan tafsir yang populer di Indonesia hingga abad ke-19.[16] Fakta ini mengetengahkan dua hal. *Pertama,* terkait kemungkinan *Tarjumān al-Mustafīd* itu sendiri sebagai tafsir Induk di Indonesia, dan *kedua,* terkait peran penting yang dimainkan oleh *al-Jalālayn*—rujukan utama *Tarjumān al-*

[15] Tafsir induk adalah penyesuaian dari istilah *encyclopedic commentary* yang diajukan oleh Saleh. *Encyclopedic commentary* adalah kitab-kitab tafsir besar yang dibuat untuk merangkum semua pandangan-pandangan tafsir sebagai bahan rujukan untuk penulis-penulis tafsir belakangan. Tafsir kategori ini adalah jangkar yang menjadi pembentuk literatur-literatur tafsir setelahnya. Bersama kategori ini, Saleh memperkenalkan satu kategori lainnya, yaitu *madrasah-style commentary* (terkadang juga disebut scholastic commentary) dan *hāsyiah.* Kategorisasi ini menjelaskan sejarah tafsir Arab klasik, namun tidak sepenuhnya bisa menjelaskan tafsir-tafsir di era belakangan di wilayah-wilayah non-Arab, karena ternyata tafsir yang berpengaruh di wilayah-wilayah non-Arab tersebut tidak mesti tergolong kepada *encyclopedic* commentary seperti *al-Jalālayn* Saleh, *The Formation of The Classical Tafsīr Tradition: The Qur'ān Commentary of al-Thaʿlabī (d. 427/1035)*; Saleh, "Preliminary Remarks on the Historiography of Tafsir in Arabic: A History of the Book Approach."

[16] Di salah satu tulisan lainnya yang diterbitkan di tahun 1989, Riddell menyebut *Tarjumān al-Mustafīd* masih dicetak dan menjadi bahan ajar di sekolah-sekolah di Malaysia hingga saat ia menulis artikel tersebut Peter Riddell, "Earliest Quranic Exegetic Activity in the Malay Speaking States," *Archipel* 38, no. 1 (1989): 119, https://doi.org/10.3406/arch.1989.2591..

Mustafīd—dalam pentas tafsir Indonesia. Di abad ke-20, *al-Manār* menancapkan pengaruhnya di Indonesia[17]. Di luar itu, kita belum mengetahui banyak terkait isu ini. Selain itu, dengan perspektif ini kita juga bisa mengukur sejauh mana kitab tafsir Indonesia tertentu berpengaruh. Kita bisa menelusuri lebih lanjut, umpamanya, temuan dari Martin van Bruinessen bahwa modernisasi pesantren dan surau di Jawa dan Sumatera meminggirkan peran literatur yang diproduksi lokal karena digantikan oleh literatur-literatur dari Arab[18]. Kita juga bisa mengungkap, sejauh mana tafsir-tafsir produk Kementerian Agama—meskipun mendapatkan dukungan politik dan pendanaan dari negara—berperan dalam membentuk tradisi tafsir Indonesia hingga saat ini.

Perlu ditegaskan di sini bahwa terminologi tradisi pada tradisi tafsir maksudnya bukanlah 'tradisi lokal' yang terakomodasi di dalam tafsir. Sebagaimana disebutkan di awal, perspektif ini belakangan menjadi kegemaran para pengkaji tafsir Indonesia. Dengan perspektif ini, mereka mengungkap unsur-unsur lokal, baik yang bersifat material seperti aksara, bahasa, atau unsur-unsur kultural lainnya, maupun yang bersifat immaterial, seperti naluri, kosmologi, identitas, dan sebagainya, yang terakomodasi di dalam sebuah produk tafsir Indonesia. Keluaran dari perspektif ini adalah pernyataan keragaman: tafsir Indonesia adalah tafsir yang terbentuk dari beragam ide, dilatarbelakangi oleh beragam tujuan, dan mewujud menjadi beragam bentuk. Ini adalah (keragaman) tradisi *dalam* tafsir, bukan tradisi tafsir.

Ada satu hal yang perlu untuk digarisbawahi: memandang tafsir sebagai tradisi genealogis menyingkap kelemahan metodologis yang tidak sederhana terkait upaya memahami terminologi tafsir Indonesia sebagai ciri khas lokal tafsir.

---

[17] Anwar Rosihon et al., "Menelusuri Pengaruh Pembaharuan Di Mesir Terhadap Tradisi Tafsir Di Nusantara: Kajian Terhadap Tafsir Qur'an Karim Karya Mahmud Yunus" (Bandung: LP2M UIN SGD Bandung, 2020).

[18] Martin van Bruinessen, "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu: Comments on a New Collection in the KITLV Library," *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde* 146, no. 2/3 (1990): 239.

Tafsir adalah tradisi yang berkelanjutan tapi pada saat yang sama adalah rekaman interaksi muslim dengan Al-Qur'an. Artinya, tafsir terbangun di atas dua elemen secara bersamaan. Elemen yang pertama adalah elemen yang transhistorical dan transregional, yaitu materi-materi yang bertahan dan membentuk kesinambungan panjang tradisi tafsir sejak lama[19]. Salah satu contohnya adalah penggunaan rujukan-rujukan besar, seperti tafsīr al-Ṭabarī, al-Rāzī, al-Zamakhsyarī, dan sebagainya. Elemen kedua adalah elemen kontekstual yang muncul dari interaksi situasional muslim dengan Al-Qur'an. Jika kajian tafsir Indonesia membawa terminologi tafsir Indonesia kepada investigasi dan deskripsi unsur lokal di dalam tafsir, maka itu artinya terminologi tafsir Indonesia hanya terbangun di atas satu elemen dalam tafsir dan mengabaikan satu elemen lainnya. Dengan demikian, membangun unsur konseptual dan teoretis untuk terminologi tafsir Indonesia dengan perspektif ini adalah reduksi besar terhadap realitas tafsir. Tidak semestinya pengkaji tafsir Indonesia terobsesi dengan unsur-unsur lokal ini, jika obsesi itu berarti mengabaikan hal yang *barangkali* lebih besar dalam lintasan tafsir di Indonesia.

Namun demikian, secara teoretis, tradisi lokal dalam tafsir bisa menjadi salah satu komponen dalam tradisi tafsir. Kemunculan tradisi lokal di dalam korpus tafsir menandai keberadaan *local synthesis* di dalam produksi tafsir. *Local synthesis* berakar dari konteks sosial historis di sekitar produksi tafsir, dan ia berpotensi besar menjadi salah satu elemen pembentuk diskursus tafsir di ruang historis tertentu. Dengan kata lain, tradisi lokal memiliki peluang untuk menjadi salah satu variabel yang memberi bentuk pada produksi tafsir. Dari sisi ini lah tradisi lokal bisa menjadi salah satu komponen dalam tradisi tafsir. Namun demikian, hal itu baru bisa terjadi jika tradisi lokal tersebut berhasil menanjak ke posisi *meta-tafsir* yang ditransmisikan dari satu karya tafsir ke karya tafsir lainnya dan benar-benar menjadi salah satu elemen pemberi bentuk

---

[19] Wielandt, "Exegesis of the Qur'ān: Early Modern and Contemporary," 124.

tafsir. Sebaliknya, jika *local synthesis* yang muncul dalam satu karya tafsir tertentu gagal menjadi materi yang ditransmisikan secara luas, itu artinya ia belum berhasil menjadi salah satu komponen penting yang membentuk tradisi tafsir. Jika itu yang terjadi, ia hanya menjadi wujud pinggiran dalam tradisi tafsir Indonesia.

Di sisi lain, jika istilah Indonesia di dalam tafsir Indonesia hanya merujuk kepada unsur lokal dalam tafsir, maka nilai terminologi ini menjadi superfisial. Meskipun unsur lokal yang termuat di dalam tafsir hingga level tertentu bisa disebut khas, tapi khas bukanlah hal yang membuatnya berbeda. Alasannya, secara ontologis, wujud dari tafsir adalah keragaman resepsi Muslim sepanjang sejarah terhadap Al-Qur'an. Bahwa Muslim di ruang waktu dan tempat tertentu memiliki ekspresi resepsi yang berbeda dengan ruang tempat dan waktu yang lain, itu adalah keniscayaan sejarah; sebuah aksioma. Karena itu, penyematan kategori *local* pada tafsir—seperti tafsir Indonesia, tidak memiliki signifikansi kuat, karena tanpa kualifikasi lokal itu pun, tafsir sudah pasti memuat elemen-elemen lokal.

Asumsi terkait Konteks: Tafsir dan Non-Tafsir

Telah disebutkan di sub bab sebelumnya, bahwa ada dua komponen analisis dalam penelusuran tafsir dalam kerangka *genalogical tradition*. Yang pertama, dengan metode *synoptic,* penelusuran diarahkan kepada hubungan timbal-balik antara karya tafsir dengan tradisi. Artinya, di tahap ini setiap kitab tafsir yang sedang menjadi materi utama sebuah penelitian dibaca dengan mendedikasikan pertimbangan besar kepada konteks—dalam hal ini, konteks tafsir. Di komponen kedua, ada konteks dengan bentuk yang berbeda, yaitu situasi historis di sekitar produksi tafsir. Termasuk kepada konteks jenis kedua ini adalah situasi sosial, kultural, politik, intelektual, dan sebagainya. Jika konteks pertama adalah konteks tafsir, maka konteks kedua bisa disebut konteks non-tafsir.

Konteks non-tafsir adalah elemen yang sudah digunakan secara luas dalam meneliti sebuah tafsir, terutama semenjak menguatnya

paradigma integrasi-interkoneksi kesarjanaan Islam yang diadvokasi di PTKI di Indonesia. Dua karya utama Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia* [20] dan *Tafsir Al-Qur'an dan Kekuasaan di Indonesia* [21], dan sejumlah artikel-artikelnya [22] adalah contoh paling baik dalam hal ini; dalam semua karya tersebut, ia konsisten melihat produksi tafsir dan konteks sosio-historisnya. Dalam karya-karya tersebut, Ia mengungkap bagaimana latar sosial, budaya, politik, dan intelektual memberikan pengaruh terhadap pilihan-pilihan mufasir dalam karya mereka, baik dari aspek bentuk, seperti bahasa dan aksara, maupun isi penafsiran. Bagi Gusmian, seorang mufasir tidak hanya membaca dan mengungkap makna Al-Qur'an, tetapi merespons situasi sosial yang dihadapinya. Gusmian juga menulis satu artikel tersendiri untuk menjelaskan paradigma dari kajian-kajiannya [23].

Ini adalah sebuah pandangan yang memosisikan tafsir sebagai konstruksi sosial yang secara sangat kuat dibentuk oleh konteks lokalnya. Pada setiap latar sejarah, ada kompleksitas problematika sosial yang berbeda daripada latar sejarah yang lain. Kompleksitas tersebut membuat orang-orang yang hidup di dalamnya berpikir dan bersikap secara khas, menyesuaikan dengan kompleksitas yang ia hadapi. Tafsir Indonesia, dengan demikian, adalah bagian dari respons terhadap kompleksitas lokal Indonesia. Dalam perspektif ini, *mufassir* berhadapan dengan dua hal. Yang pertama, tentu saja, Al-Qur'an; kitab suci yang ia yakini dan imani, yang menjadi sumber inspirasi keagamaan dan dasar legitimasi dalam kehidupannya sebagai Muslim. Yang kedua adalah konteks sosial historis yang membentuk dirinya. Jika sejumlah sarjana kemudian menyebut

---

[20] Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi*.

[21] Gusmian, *Tafsir Al-Qur'an Dan Kekuasaan Di Indonesia: Peneguhan, Kontestasi, Dan Pertarungan Wacana*.

[22] Gusmian, "Bahasa Dan Aksara Dalam Penulisan Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia Era Awal Abad 20 M"; Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia: Sejarah Dan Dinamika," *Nun* 1, no. 1 (2015): 1–32.

[23] Islah Gusmian, "Paradigma Penelitian Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia," *Empirisma: Jurnal Pemikiran Dan Kebudayaan Islam* 24, no. 1 (2015), https://doi.org/10.30762/empirisma.v24i1.1.

tafsir merupakan rekaman interaksi dan resepsi intelektual dan keagamaan Muslim dengan Al-Qur'an, maka tafsir Indonesia adalah rekaman interaksi dan resepsi Muslim Indonesia.

Sudut pandang yang memosisikan tafsir sebagai konstruksi sosial ini dapat dijustifikasi dari banyak sudut pandang, termasuk dari sudut pandang studi tafsir itu sendiri. Artinya, jika para pengkaji tafsir Indonesia mengambil sudut pandang ini dalam karya-karya akademik mereka, maka mereka telah berada di jalur yang tepat. Konteks sosial, politik, budaya di sekitar produksi tafsir memberikan ruh pada kajian kesejarahan tafsir. Namun demikian, konteks non-tafsir saja tidak cukup. Kita juga harus memberikan porsi yang tak kalah penting untuk konteks tafsir.

Konteks adalah unsur luar dari materi kajian yang dengannya kita bisa memahami materi tersebut. Konteks tafsir maksudnya unsur luar dari karya tafsir yang diteliti, akan tetapi unsur-unsur tersebut masih menjadi bagian dari unsur dalam dari tradisi tafsir. Hal-hal yang termasuk kepada konteks tafsir adalah sumber-sumber tafsir, jenis informasi tafsir (etimologi, *sabab al-nuzūl,* sya'ir klasik, atau *local synthesis*, dan sebagainya), struktur penulisan tafsir, dan sebagainya. Dengan konteks sumber tafsir, misalnya, maka ketika kita membincang sumber dari tafsir yang menjadi objek kajian, maka kita mendialogkannya dengan sumber tafsir yang digunakan oleh tafsir-tafsir lain di sekitarnya—sebelum, semasa, dan sesudahnya. Dengan konteks jenis informasi, membincang riwayat-riwayat yang dikandung oleh kitab tafsir yang menjadi objek kajian menuntut kita untuk memosisikannya dengan riwayat-riwayat yang digunakan oleh kitab-kitab tafsir di sekitarnya—sebelum, semasa, dan sesudahnya. Jika konteks non-tafsir memberikan kita ide tentang relasi antara produksi tafsir dengan latar sosial historisnya, konteks tafsir mengungkap posisi dan hubungan tafsir dengan tradisi tafsir.

Kedua komponen analisis di atas sudah hingga batas tertentu telah digunakan dalam kesarjanaan tafsir Indonesia—terutama sekali konteks non-tafsir. Akan tetapi, mereka belum dielaborasi

secara sistematis untuk mengungkap jejaring tradisi tafsir Indonesia, yang, menurut saya, memiliki potensi yang sangat kuat untuk mendefinisikan tafsir Indonesia. Dalam kata lain, kombinasi antara konteks tafsir dan non-tafsir akan memberikan muatan konseptual dan teoretis atas terminologi tafsir Indonesia.

Kesimpulan

Kesarjanaan tafsir Indonesia memperlihatkan geliat yang menggembirakan. Oleh karena itu, sudah saatnya para sarjana dalam disiplin ini melangkah lebih jauh berupaya membincang terminologi yang digunakan di tataran yang teoretis secara lebih serius dan sistematis. Tanpa itu, kesarjanaan tafsir Indonesia tidak akan memperlihatkan perkembangan berarti. Ada empat asumsi dasar yang saling berhubungan satu sama lainnya yang dibicarakan di dalam tulisan ini. Keempat asumsi tersebut diharapkan menjadi pemantik awal diskusi sistematis mengenai upaya membangun muatan teoretis atas terminologi tafsir Indonesia.

Melalui tulisan ini, saya menyampaikan pandangan bahwa terminologi tafsir Indonesia lebih cocok untuk dikembangkan dalam area studi (sejarah) tafsir daripada studi Qur'an atau studi penafsiran Al-Qur'an. Hal ini karena istilah Indonesia dalam tafsir Indonesia lebih dekat kepada konotasi historis-sosiologis daripada konotasi metodologis. Selanjutnya, tafsir Indonesia perlu dipandang sebagai sebuah genre yang memiliki regulasi tertentu; tidak semata-mata sebagai metodologi atau produk pikir dari tafsir. Di atas semua itu, inheren dalam terminologi tafsir Indonesia adalah tradisi tafsir Indonesia. Karena itu, asumsi teoretis yang dikemukakan oleh Walid Saleh adalah jalan paling sesuai untuk mengembangkan terminologi ini. Dengan jalan ini, tafsir tidak hanya dibincang dalam konteks historis Indonesia—dalam hal ini, konteks non-tafsir, tetapi juga sangat penting untuk dibahas dalam konteks tafsir itu sendiri. Dalam hemat saya, dengan menguatnya riset tafsir yang mengikuti paradigma integrasi-interkoneksi, tafsir

lebih banyak dibaca pada konteks pertama, tapi tidak pada konteks kedua.

Satu hal lagi penting untuk diulangi di bagian kesimpulan ini: tafsir adalah rekaman interaksi muslim dengan Al-Qur'an, karena itu intrinsik dalam tafsir adalah lokalitas. Dengan asumsi ini, meneliti tafsir untuk mengungkap lokalitas berhasil menguak kekayaan khazanah tafsir Indonesia yang hingga saat ini sebagian besarnya masih tersimpan. Akan tetapi, perspektif ini tidak cukup. Riset tafsir Indonesia harus lebih dari itu, yaitu menghasilkan deskripsi lengkap mengenai tradisi tafsir di Indonesia sebagai sebuah tradisi—tradisi tafsir Indonesia. Perlu digarisbawahi sekali lagi, tradisi tafsir di sini maknanya bukanlah tradisi dalam tafsir. Untuk mencapai titik ini, istilah tafsir Indonesia yang selama ini dijadikan sebagai titik berangkat posisinya perlu digeser menjadi titik tuju. Dengan itu, terminologi tafsir melangkah dari yang pada awalnya berfungsi sebagai definisi teknis berkembang menjadi definisi teoretis. Karena, sebagai konsep yang belum matang, semestinya ia dibangun terlebih dahulu melalui pendekatan induktif. Jadikan karya-karya tafsir yang memiliki pengalaman kenusantaraan-keindonesiaan sebagai bahan baku untuk direfleksikan demi mencapai konsepsi makna yang lebih kuat mengenai terminologi tafsir Indonesia.

"Menjadi Sejarawan Tafsir" adalah judul yang secara sengaja dipilih untuk tulisan ini dengan latar pemikiran bahwa untuk mengembangkan terminologi tafsir Indonesia, seseorang perlu menjadi sejarawan tafsir.[]

Daftar Pustaka

Abdullah, Amin. "Bentuk Ideal Jurusan TH (Tafsir Hadist) Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga." *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies*, no. 47 (1991): 90–96.

———. *Studi Agama: Normativitas Atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.

Asad, Talal. "The Idea of an Anthropology of Islam." *Qui Parle* 17, no. 2 (2009): 1–30.

———. "Thinking About Tradition, Religion, and Politics in Egypt Today." *Critical Inquiry* 42, no. 1 (2015): 166–214.

Azra, Azyumardi. "Islam Nusantara (1)." *Republika*. June 18, 2015, sec. Resonansi.

Baidowi, Ahmad. "Pégon Script Phenomena in the Tradition of Pesantren's Qur'anic Commentaries Writing." *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis* 21, no. 2 (July 29, 2020): 469. https://doi.org/10.14421/qh.2020.2102-12.

Bauer, Karen. "The Current State of Qur'ānic Studies: Commentary on a Roundtable Discussion." *JIQSA* 1 (2016): 29–45. http://dx.doi.org/10.5913/jiqsa.1.2017.a004.

Bruinessen, Martin van. "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu: Comments on a New Collection in the KITLV Library." *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde* 146, no. 2/3 (1990): 226–69.

Calder, Norman. "Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr: Problem in the Description of a Genre, Illustrated with Reference to the Story of Abraham." In *Approaches to the Qur'ān*, edited by Abdul-Kader Shareef and G.R. Hawting, 101–40. London: Taylor & Francis, 1993.

Feener, R. Michael. "Indonesian Movements for the Creation of a 'National Madhhab.'" *Islamic Law & Society* 9, no. 1 (April 2002): 83–115.

Gusmian, Islah. "Bahasa Dan Aksara Dalam Penulisan Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia Era Awal Abad 20 M." *Mutawatir* 5, no. 2 (2015): 223–47.

———. *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKiS, 2013.

———. “Paradigma Penelitian Tafsir Al-Qur’an Di Indonesia.” *Empirisma: Jurnal Pemikiran Dan Kebudayaan Islam* 24, no. 1 (2015). https://doi.org/10.30762/empirisma.v24i1.1.

———. *Tafsir Al-Qur’an Dan Kekuasaan Di Indonesia: Peneguhan, Kontestasi, Dan Pertarungan Wacana*. Yogyakarta: Yayasan Salwa Indonesia, 2019.

———. “Tafsir Al-Qur’an Di Indonesia: Sejarah Dan Dinamika.” *Nun* 1, no. 1 (2015): 1–32.

Ichwan, Moch. Nur. “The End of Jawi Islamic Scholarship? Kitab Jawi, Qur’anic Exegesis, and Politics in Indonesia.” In *Rainbows of Malay Literature and Beyond: Festschrift in Honour of Professor Md. Salleh Yaapar*, 82–101. Pulau Pinang: Penerbit Universiti Sains Malaysia, 2011.

Lukman, Fadhli. “Telaah Historiografi Tafsir Indonesia: Analisis Makna Konseptual Terminologi Tafsir Nusantara.” *SUHUF Jurnal Pengkajian Al-Qur’an Dan Budaya* 14, no. 1 (2021): 51–79.

Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Konteporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.

Nurtawab, Ervan. “Qur’anic Readings and Malay Translation in 18th-Century Banten Qur’ans A.51 and W.277.” *Indonesia and the Malay World*, 2020, 1–21. https://doi.org/10.1080/13639811.2020.1724469.

———. “Qur’anic Translation in Malay, Javanese, and Sundanese: A Commentary or Substitution.” In *The Qur’ān in Malay-Indonesian World: Context and Interpretation*, edited by Majid Daneshgar, Peter G. Riddell, and Andrew Rippin. London, New York: Routledge, 2016.

———. “The Problems of Translation in Turjumān Al-Mustafīd: A Study of Theological and Eschatological Aspects.” *Studia Islamika* 18, no. 1 (2011). https://doi.org/10.15408/sdi.v18i1.440.

Pink, Johanna, and Andreas Görke, eds. “Introduction.” In *Tafsīr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of Genre*. London: Oxford University Press, 2014.

Rahman, Arivaie. “Literatur Tafsir Al-Qur’an Dalam Bahasa Melayu-Jawi.” *SUHUF* 12, no. 1 (June 28, 2019): 91–110. https://doi.org/10.22548/shf.v12i1.445.

Riddell, Peter. "Earliest Quranic Exegetic Activity in the Malay Speaking States." *Archipel* 38, no. 1 (1989): 107–24. https://doi.org/10.3406/arch.1989.2591.

Riddell, Peter G. "From Kitab Malay to Literary Indonesian: A Case Study in Semantic Change." *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies* 19, no. ii (2012): 277–312. http://dx.doi.org/10.15408/sdi.v19i2.362.

———. "Literal Translation, Sacred Scripture and Kitab Malay." *Studia Islamika* 9, no. 2 (2002): 1–28. http://dx.doi.org/10.15408/sdi.v9i1.672.

———. "Variations on an Exegetical Theme: Tafsīr Foundations in the Malay World." *Studia Islamika* 21, no. 2 (August 31, 2014): 259–92. https://doi.org/10.15408/sdi.v21i2.1072.

———. "ʿAbd Al-Raʾūf al-Singkilī's Tarjumān al-Mustafīd: A Critical Study of His Treatment of Juzʾ 16." Dissertation, Australian National University, 1984.

Rippin, Andrew, ed. *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

Rohmana, Jajang A. *Sejarah Tafsir Al-Qur'an Di Tatar Sunda*. Bandung: Mujahid Press, 2014.

Rosihon, Anwar, Asep Abdul Muhyi, Irman Riyani, and Solahuddin, Muhammad. "Menelusuri Pengaruh Pembaharuan Di Mesir Terhadap Tradisi Tafsir Di Nusantara: Kajian Terhadap Tafsir Qur'an Karim Karya Mahmud Yunus." Bandung: LP2M UIN SGD Bandung, 2020.

Saleh, Walid A. "Preliminary Remarks on the Historiography of Tafsir in Arabic: A History of the Book Approach." *Journal of Qur'anic Studies* 12 (2010): 6–40.

———. *The Formation of The Classical Tafsīr Tradition: The Qurʾān Commentary of al-Thaʿlabī (d. 427/1035)*. Leiden - Boston: Brill, 2004.

Ṣuyūṭī, Jalāl al-Dīn al-. *Al-Itqān Fī ʿUlūm al-Qurʾān*. Madinah: Mujammaʿ al-Malik Fahd li Ṭibāʿāt al-Muṣḥaf al-Sharīf, n.d.

Wielandt, Rotraund. "Exegesis of the Qur'ān: Early Modern and Contemporary." In *Encyclopaedia of the Qur'ān*, edited by Jane Dammen McAuliffe, 2:124–40. Leiden - Boston - Köln: Brill, 2002.

Żahabi, Muḥammad Ḥusain al-. *Al-Tafsīr Wa al-Mufassirūn*. Vol. 1. 3 vols. Kairo: Maktabah Wahbah, 2004.

Zarkashī, Badruddīn Muḥammad ibn ʿAbdillāh al-. *Al-Burhān Fī ʿUlūm al-Qurʾān*. Cairo: Dār al-Ḥadīth, 2006.

Achmad Yafik Mursyid

Kajian Manuskrip Al-Qur'an: Sebuah Refleksi Sistematika dan Metodologi

Sejarah perkembangan ilmu pengetahuan tidak bisa dilepaskan dari kontribusi kajian manuskrip. Manuskrip memberikan sumber data otentik yang dapat digunakan dalam pengembangan keilmuan. Manuskrip juga menyediakan data yang kompleks yang dapat digunakan sebagai sumber bagi beragam penelitian, baik dalam kajian sosiologi, antropologi, sejarah maupun studi Islam.[1] Otentisitas dan komplekstitas data tersebut banyak digunakan dalam beragam penelitian sejarah sebagai sumber informasi utama dengan menjangkau naskah yang berasal dari era klasik. Hal ini menguatkan urgensi kajian manuskrip dalam pengembangan pengetahuan.

Otentisitas data yang terkandung dalam manuskrip tidak serta merta menjadikan kajian terhadapnya diminati oleh banyak peneliti di Indonesia. Dibandingkan dengan ilmu-ilmu bantu lainnya, seperti sejarah, hukum, filsafat dan sebagainya, kajian manuskrip cenderung dianggap sebagai ilmu yang kurang menarik dan kuno. Hal ini bisa dipahami, karena kajian manuskrip tidak

[1] Oman Fathurahman, *Filologi Indonesia : teori dan metode*, Cet.1 (Prenadamedia group, 2015), 15.

langsung berkaitan dengan problem kekinian, melainkan berkaitan dengan informasi yang berasal dari masa lalu. Sedikitnya peminat kajian manuskrip dapat dilihat pada jumlah guru besar yang menekuni bidang manuskrip. Hal ini bertolak belakang dengan jumlah manuskrip yang tersedia. Konon, manuskrip yang berkaitan langsung dengan sejarah dan kondisi Indonesia berjumlah 20.000 yang tersimpan di Perpustakaan Universitas Leiden, Belanda. Jumlah ini belum termasuk manuskrip yang disimpan di negara lain, sebut saja Inggris, Malaysia, Prancis, Jerman, Rusia, Afrika Selatan dan di beberapa negara lain.[2] Bahkan, manuskrip yang disimpan di dalam negeri, baik yang disimpan di perpustakaan, museum maupun koleksi pribadi jumlahnya sangat banyak.[3]

Kategori manuskrip Islam mendominasi jumlah manuskrip yang disimpan di Indonesia. Hal ini disebabkan tradisi tulis-menulis sudah mapan di Nusantara ketika Islam masuk.[4] Di samping aspek jumlah yang relatif banyak, naskah-naskah agama, khususnya Islam memiliki dampak yang penting dalam perkembangan tradisi keagamaan umat Islam di Indonesia pada era sekarang. Slogan "Islam Nusantara" yang diperkenalkan ormas Nahdlatul Ulama (NU) dianggap sebagai representasi dari tradisi Islam di Indonesia yang memiliki akar kuat pada khazanah naskah-naskah Islam klasik.[5] Praktik-praktik keagamaan kita saat ini bersumber dari informasi yang didapatkan dalam manuskrip tersebut yang terdiri dari kajian fikih, tasawuf, filsafat, kalam, hadis, al-Qur'an dan lain sebagainya.

Jumlah manuskrip Islam yang relatif banyak, termasuk manuskrip al-Qur'an memberikan potensi informasi yang

---

[2] Henri Chambert-Loir dan Oman Fathurrahman, *Khazanah Naskah: Panduan Koleksi Naskah-naskah Indonesia se-Dunia (World Guide to Indonesian Manuskrip Collections)* (Jakarta: Yayasan Lontar, 1999), 27.

[3] Fathurahman, *Filologi Indonesia : teori dan metode*.

[4] Tim Peneliti balai Litbang Agama Jakarta, *Naskah-Naskah Tauhid di Indonesia Bagian Barat* (Jakarta: Balai Penelitian dan pengembangan Agama Jakarta, 2013), 5.

[5] Ahmad Baso, *Islam Nusantara : Ijtihad Jenius & Ijma' Ulama Indonesia* (Pamulang: Pustaka Afid, 2015), 32.

berlimpah tentang tradisi Islam di Indonesia. Hal ini dikarenakan al-Qur'an tidak bisa dilepaskan dari tradisi dan perkembangan praktik keberagamaan. Akan tetapi, minimnya kajian tentang manuskrip al-Qur'an menjadikan informasi tentang sejarah Islam menjadi kurang otentik. Menurut data sejarah, Islam di Indonesia sudah ada sejak abad ke-13 M.,[6] akan tetapi penelitian terhadap khazanah manuskrip al-Qur'an tertua ditemukan berasal dari abad ke-17 M.[7] Hal ini menggambarkan rentang jarak yang cukup lama antara sejarah Islam dengan sejarah al-Qur'an di Indonesia. Oleh sebab itu, penelitian-penelitian terkait dengan kajian manuskrip al-Qur'an perlu menjadi prioritas bagi kalangan pengkaji manuskrip.

Keterbatasan pengkaji manuskrip al-Qur'an tidak menjadikan kajian manuskrip sebagai diskursus baru di kalangan peneliti. Para sarjana Barat telah mengawali kajian ini untuk menjelaskan dinamika perkembangan al-Qur'an, seperti Theodore Noldeke, Ignaz Goldziher, Alphonso Mingana, Christoph Luxenberg, Nabia Abbot dan tokoh-tokoh lainnya. Hal ini berbeda dengan sarjana Muslim yang cenderung menggunakan riwayat sebagai sumber informasi daripada menggunakan manuskrip, seperti *Tārīkh al-Qur'an* karya Abū Abd Allah al-Zanjanī (w. 1941 M.),[8] *'Ulūm al-Qur'an* karya Manna' al-Qattan (w. 1999 M.),[9] serta *Tārīkh al-Qur'an* karya Abd al-Ṣabur Shāhin (w. 2010 M.).[10] Bahkan, kitab *Mabāhish fī 'Ulūm al-Qur'an* karya Subḥi Ṣāliḥ (w. 1986 M.)[11] yang dianggap sebagai kitab *'Ulūm al-Qur'an* kontemporer hanya menjelaskan sepotong informasi tentang sejarah al-Qur'an dan tidak didasarkan kepada informasi dari khazanah manuskrip al-Qur'an.

Berdasarkan problematika dan urgensi kajian manuskrip

---

[6] Ibn Batutta, *The Travel of Ibnu Battuta* (Mineola: Dover Publications, 2004), 617.

[7] Ali Akbar, "Pencetakan Mushaf Al-Qur'an di Indonesia," *SUHUF*, 2011.

[8] Abu Abdullah Az-Zanjani, *Wawasan Baru Tarikh Al-Qur'an*, ed. oleh Terj. Kamaludin Marzuki Anwar (Bandung: Mizan, 1986).

[9] Mannā' Khalīl Al-Qaṭṭān, *Mabāhith fi Ulūm al-Qur'an* (Riyāḍ: Manshūrāt al-'Aṣr al-Ḥadīth, 1973).

[10] Abd al-Ṣabur Shāhin, *Tārīkh Al-Qur'an* (Kairo: Nahḍah Miṣr, 2005).

[11] Subhi As-Shalih, *Membahas ilmu-ilmu hadis* (Surakarta: Pustaka firdaus, 1997).

al-Qur'an, maka penelitian ini ditujukan untuk menawarkan tradisi baru dalam kajian al-Qur'an. Kajian manuskrip al-Qur'an hendaknya menjadi alat bagi para pengkaji al-Qur'an untuk mendapatkan sumber-sumber otoritatif dengan menggunakan manuskrip, khususnya yang terkait dengan al-Qur'an. Penelitian ini mencoba memberikan tawaran metodologis dalam mengkaji manuskrip al-Qur'an.

Diskursus Kajian Manuskrip Al-Qur'an

Perdebatan tentang Otentisitas Al-Qur'an

Awal mula kajian manuskrip al-Qur'an muncul lebih disebabkan adanya polemik terkait dengan otentisitas al-Qur'an. Sebagian sarjana meyakini bahwa naskah al-Qur'an tidak ditulis pada awal kemunculan Islam. Bagi mereka, al-Qur'an dianggap tidak otentik, karena tidak ditemukan bukti-bukti naskah al-Qur'an yang ditulis pada masa-masa awal Islam.[12] Di sisi lain, sebagian sarjana meyakini bahwa keberadaan al-Qur'an telah ada ketika masa-masa awal Islam.[13] Para sarjana tersebut menemukan bukti naskah yang menunjukkan al-Qur'an ditulis dan diproduksi di awal Hijriah. Bukti-bukti, baik yang menolak atau mendukung otentisitas al-Qur'an justru ditunjukkan oleh sarjana-sarjana Barat, seperti Alphonse Mingana, Christoph Luxenberg, Nabia Abbot, dan tokoh lainnya dengan berdasarkan pada manuskrip sebagai sumber datanya.

Sarjana Barat yang cukup vokal terhadap problem otentisitas al-Qur'an adalah Alphonse Mingana dan Christoph Luxenberg. Mereka mengklaim bahwa sumber-sumber Arab tidak cukup otoritatif dalam menjelaskan sejarah al-Qur'an. Al-Qur'an bagi mereka hanya kumpulan cerita-cerita yang diambil dari tradisi Yahudi-Nasrani di era itu. Mingana dalam bukunya yang berjudul

---

[12] Alphonse Mingana, *An Ancient Syriac Translation of the Kur'ān, exhibiting new verses and variants* (Manchester: University Press, 1925).

[13] Nabia Abbot, *The Rise of the North Arabic Script and Its ḳur'ānic Development, with a full Description of the ḳur'ān Manuscripts in the Oriental Institute.* (Chicago: University of Chicago Press, 1940), https://doi.org/10.1017/s0041977x00088790.

An Ancient Syriac Translation of the Kur'an exhibiting New Verses and Variants memberikan penjelasan bahwa kosakata dalam al-Qur'an berasal dari bahasa *Syiriac.* Mingana menemukan bukti kemiripan dalam naskah-naskah bahasa *Syiriac* dengan bahasa al-Qur'an. Bukti tersebut mengarahkan Mingana pada kesimpulan bahwa tradisi al-Qur'an bersumber dari tradisi bahasa *Syiriac,* bukan dari tradisi bahasa Arab.[14]

Pendapat serupa juga dikembangkan oleh Christoph Luxenberg. Luxenberg dalam bukunya *Syro-Aramaic Reading of The Koran: A Contribution to The Decoding of The Language of The Koran* mengklaim bahwa asal usul bahasa Arab adalah bahasa *Syirio-Aramaic.*[15] Pandangan ini mendorong Luxenberg untuk memberikan cara dalam memahami al-Qur'an dengan merujuk pada komunitas-komunitas Aram dan Kristen yang berbahasa *Syirio-Aramaic*. Bahkan, Luxenberg berasumsi bahwa Makkah bukan merupakan pemukiman Arab, melainkan pemukiman bangsa Aram yang berbahasa *Aramaic.* Asumsi-asumsi dasar Luxenberg yang terkait dengan bahasa *Syirio-Aramaic* menuntunnya untuk melakukan penelitian berbasis naskah-naskah al-Qur'an dengan menggunakan metode linguistik. Dia mengklaim bahwa dokumen-dokumen Arab klasik termasuk al-Qur'an menggunakan bahasa *Syirio-Aramaic*. Oleh karena itu, karakteristik teks naskah-naskah tersebut tidak memiliki tanda diakritik dan vokal, sehingga memungkinkan bagi Luxenberg memasukkan naskah tersebut dalam bahasa selain Arab.[16]

Klaim-klaim yang diajukan oleh Mingana dan Luxenberg mendapatkan kritikan dari para pengkaji manuskrip al-Qur'an lainnya, termasuk Nabia Abbot. Kritikan ini terkait dengan asal-usul bahasa Arab yang disandarkan pada bahasa *Syirio-Aramaic*. Abbot dalam bukunya *The Rise of The North Arabic Script And Its Kur'anic*

[14] Mingana, *An Ancient Syriac Translation of the Kur'ān, exhibiting new verses and variants*.

[15] Christoph Luxenberg, *Syro-aramaic reading of the koran : a contribution to the decoding of the language of the koran.* (Berlin: H. Schiler, 2007), 277.

[16] Luxenberg, *Syro-aramaic reading of the koran : a contribution to the decoding of the language of the koran.*

Development, With A Full Description of The Kur'an Manuscripts In The Oriental Institute membantah klaim Mingana dengan menunjukkan bahasa Arab sudah ada pada awal abad hijriah.[17] Abbot membuktikan argumentasinya dengan menghadirkan bukti manuskrip berbahasa Arab yang berasal dari abad ke-2 H. yang ditemukan di Mesir. Manuskrip ini menunjukkan bahwa tradisi bahasa Arab sudah banyak dikenal oleh masyarakat Arab. Hal ini terlihat pada penulisan huruf Arab yang akurat pada manuskrip tersebut. Klaim ini membantah argumentasi Mingana bahwa bahasa Arab tidak dikenal oleh masyarakat Makkah dan Madinah.

Abbot berargumen bahwa asal-usul bahasa Arab lebih dekat dengan bahasa *Nabatean* dibandingkan dengan bahasa *Syirio-Aramaic*.[18] Pendapat ini mendapat konfirmasi dari peneliti Paleografi Arab lain, yakni Grohmann dan J. Healey. Healey dalam artikelnya berjudul *"Nabataean to Arabic: Calligraphy and Script Development Among The Pre-Islamic Arabs"* menyebutkan asal-usul aksara Arab adalah aksara Nabatean.[19] Pendapat ini dijadikan dasar oleh Muhammad Mustafa Al-'Azami dalam bukunya *The History of the Quranic Text, from Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments* dengan menjelaskan sejarah aksara al-Qur'an yang disebut berasal dari aksara *Nabatean*.[20]

Trend Baru Kajian Manuskrip al-Qur'an

Polemik terkait otentisitas teks al-Qur'an menjadi pemicu munculnya kajian-kajian manuskrip al-Qur'an lainnya. Para peneliti setelahnya lebih menekankan kepada variasi dan penanggalan manuskrip yang ditemukan, seperti Tayyar Altikullac, François Déroche,

---

[17] Nabia Abbot, *The Rise Of The North Arabic Script And Its Kur'anic Development, With A Full Description Of The Kur'an Manuscripts In The Oriental Institute* (Chicago: University of Chicago Press, 1939), 46.

[18] Abbot, *The Rise Of The North Arabic Script And Its Kur'anic Development, With A Full Description Of The Kur'an Manuscripts In The Oriental Institute*.

[19] J F Healey, "Nabataean to Arabic: Calligraphy and Script Development Among the Pre-Islamic Arabs," *Manuscripts of the Middle East* 5 (1991): 45.

[20] Muhammad Mustafa Al-A'zami, *The History of Quranic Text From Revelation to Compilation*, *UK Islamic Academy*, 2003.

David James, Alba Fadeli, Annabel T Gallop, Islah Gusmian dan Ali Akbar. Di samping itu, terdapat corak baru dalam penelitian manuskrip al-Qur'an yang lebih menekankan kepada fenomena resepsi masyarakat terhadap manuskrip al-Qur'an. Kajian ini mulai di minati oleh para pemerhati kajian *living al-Qur'an*.

Tayyar Altikullac dalam beberapa bukunya memfokuskan penelitian terhadap manuskrip-manuskrip al-Qur'an *musḥaf Uthmānī* yang tersimpan di beberapa tempat yang berbeda, seperti Taskent, Topkapi Museum Turki, Mashhad Imam Husayni Kairo, Sana'a, dan Museum di Tubingen dan Paris. Meskipun banyak kalangan yang mengklaim bahwa manuskrip-manuskrip tersebut hanya disandarkan kepada *musḥaf Uthmānī*, akan tetapi menurut Tayyar, secara filologis data-data yang dihimpun berasal dari paruh kedua abad pertama hijriah dan paruh pertama abad kedua hijriah atau pada masa kekuasaan Umayyah (661 M.-750 M.). Tayyar berkesimpulan bahwa manuskrip-manuskrip tersebut merupakan salinan dari mushaf-mushaf yang dikirim oleh Khalifah Usman ke beberapa kota ketika terjadi kodifikasi al-Qur'an.[21]

Adapun Déroche memfokuskan kajian terhadap manuskrip-manuskrip yang teridentifikasi ditulis pada era Umayyah dan Abbasiyah. Déroche membuat catatan-catatan kritis terkait dengan karakteristik mushaf al-Qur'an era Umayyah dan perkembangannya di era Abbasiyah. Déroche membandingkan sejumlah mushaf dari berbagai koleksi, seperti di Prancis, Inggris, Mesir, dan sebagainya, kemudian mengidentifikasi huruf, tanda baca, gaya tulisan, dan seterusnya. Setelah itu, ia merekonstruksi sedemikian rupa, sehingga sampai pada kesimpulan adanya gaya tertentu pada masa kekhalifahan Umayyah. Déroche menemukan empat gaya dalam penulisan huruf *Hijāz* yang menunjukkan karakter dari masa yang berbeda.[22]

---

[21] Tayyar Altıkulaç, *al-Muṣḥaf al-sharif : Attributet to 'Uthmān bin 'Affān (The copy at the Topkapı Palace Museum)* (Istanbul: Research Center for Islamic History, Art and Culture, 2007).

[22] François Déroche, *Qur'ans of the Umayyads : a first overview* (Leiden: Brill Academic Publishers, 2014).

David James dalam bukunya *The Master Scribes: Qur'ans of the 10th-14th Centuries AD* melakukan katalogisasi manuskrip al-Qur'an yang teridentifikasi berasal dari abad ke-10 M. hingg abad ke-14 M. Dalam bukunya, James membagi pembahasan menjadi dua bab, antara lain manuskrip al-Qur'an yang berasal dari abad ke-10 M. hingga abd ke-13 M. dan bab kedua dari abad ke-13 M. hingga ke-14 M. Pembagian ini berdasarkan karakteristik manuskrip al-Qur'an yang ditemukan. James berkesimpulan bahwa pada abad ke-10 M. hingga ke-13 M., kegiatan penulisan al-Qur'an mengalami perkembangan yang cukup signifikan, baik dari aspek penulisan maupun materialnya. Perkembangan ini menunjukkan adanya perhatian yang signifikan dari para pemimpin, sehingga pada abad ke-13 M. hingga ke-14 M. muncul lebih banyak varian mushaf yang teridentifikasi memiliki gaya penulisan yang indah dan menggunakan material yang mewah. Hal ini bisa dilihat pada manuskrip al-Qur'an yang berasal dari *Maghribī.* Manuskrip al-Qur'an *Maghribī* memiliki gaya penulisan yang khas, yang oleh James disebut *Western Kufic*. Pada aspek material pada abad ini, mushaf ditulis dengan kertas yang berbentuk *landscape*, yang berbeda dari masa sebelumnya dengan kecenderungan *portrait*.[23]

Kajian manuskrip al-Qur'an di era sekarang semakin dikenal secara luas. Hal ini terlihat pada beberapa kegiatan yang diselenggarakan oleh IQSA *(International Qur'anic Studies Association),* salah satunya adalah *annual meeting* yang diadakan sejak tahun 2013. Setiap penyelenggaraan *annual meeting* terdapat sub-tema tentang manuskrip al-Qur'an. Adapun *annual meeting* tahun 2020 diselenggarakan secara virtual dengan mengusung sub-tema *The Qur'an: Manuscript and Textual Criticism.* Acara ini dikoordinatori oleh Alba Fedeli, seorang peneliti manuskrip al-Qur'an. Fokus kajian Fedeli adalah manuskrip al-Qur'an yang terindikasi berasal dari abad ke-7 M. Fedeli dalam disertasinya yang dipublikasikan di University of Birmingham pada tahun

[23] David James, *The master scribes : Qur'ans of the 10th to 14th centuries AD* (London: The Nour Foundation, 1992).

2015 dengan judul *Early Qur'ānic manuscripts, their text, and the Alphonse Mingana papers held in the Department of Special Collections of the University of Birmingham,* menggunakan metode *digital philology* dalam meneliti transmisi manuskrip tersebut. Metode ini merupakan terobosan baru dalam kajian manuskrip al-Qur'an sebagai respons digitalisasi manuskrip.[24]

Sedangkan, kajian manuskrip al-Qur'an di Indonesia belum mendapatkan perhatian yang maksimal dari para peneliti. Hal ini terlihat dari banyaknya manuskrip yang belum terkatalogisasi dengan baik.[25] Adapun beberapa peneliti yang fokus pada kajian manuskrip al-Qur'an di Indonesia adalah Annabel T. Gallop, Ali Akbar dan Islah Gusmian. Gallop[26] merupakan kepala koleksi manuskrip Asia Tenggara di *British Library*. Adapun Ali Akbar[27] merupakan peneliti di *Bayt al-Qur'an* dan Museum Istiqlal yang fokus kajiannya manuskrip al-Qur'an Nusantara. Sedangkan Islah Gusmian[28] merupakan peneliti sekaligus dosen di IAIN Surakarta. Beliau adalah kolektor naskah-naskah al-Qur'an dan tafsir di Nusantara. Gallop, Akbar dan Gusmian memberikan kontribusi terhadap kekayaan khazanah manuskrip al-Qur'an di Indonesia.

---

[24] Alba Fedeli, "Early Qur'ānic manuscripts, their text, and the Alphonse Mingana papers held in the Department of Special Collections of the University of Birmingham" (University of Birmingham, 2015).

[25] Tim Peneliti balai Litbang Agama Jakarta, *Naskah-Naskah Tauhid di Indonesia Bagian Barat*.

[26] Annabel Teh Gallop, "The Appreciation and Study of Qur'an Manuscripts from Southeast Asia: Past, Present, and Future," *Heritage of Nusantara: International Journal of Religious Literature and Heritage (e-Journal)*, 2016, https://doi.org/10.31291/HN.V4I2.84.

[27] Ali Akbar, "Pencetakan Mushaf Al-Qur'an di Indonesia," n.d.; Annabel Teh Gallop dan Ali Akbar, "The Art of the Qur'an in Banten: Calligraphy and Illumination," *Archipel* 72, no. 1 (2006): 95–156, https://doi.org/10.3406/arch.2006.4028.

[28] Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia, dari Hermeneutika Hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003); Islah Gusmian, "Bahasa dan Aksara Tafsir Al-Qur'an di Indonesia dari Tradisi, Hierarki hingga Kepentingan Pembaca," *TSAQAFAH* 6, no. 1 (31 Mei 2010): 1, https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v6i1.136; Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika," *Nun : Jurnal Studi Alquran dan Tafsir di Nusantara*, vol. 1, Desember 2015, https://doi.org/10.32459/NUN.V1I1.8.

Database tentang manuskrip al-Qur'an di Indonesia menjadi studi pendahuluan bagi para pengkaji manuskrip al-Qur'an Nusantara.

Perkembangan kajian manuskrip tidak hanya berhenti pada analisa kritik teks *(textual criticism)* saja, melainkan juga berkembang sebagai bagian dari objek kajian penelitian sosial-humaniora. Manuskrip al-Qur'an dianggap sebagai objek material yang saling terkait dengan kehidupan manusia. Penelitian-penelitian tentang ini lazim disebut dengan *living mushaf*. Beberapa peneliti yang sudah memulai penelitian dengan menggunakan analisa ini adalah Natalia K. Suit dalam artikel yang berjudul *Mushaf and The Material Boundaries of The Qur'ān*,[29] Eva Nugraha dalam artikel berjudul *Saat Muṣḥaf al-Qur'ān Menjadi Komoditas*,[30] dan Endy Saputro dengan artikel berjudul *Mushaf 2.0 dan Studi al-Qur'an di Era "Muslim Tanpa Masjid"*.[31]

Alur Penelitian Manuskrip Al-Qur'an

Alur penelitian manuskrip al-Qur'an dapat menggunakan perangkat keilmuan filologi yang di jelaskan oleh Oman Fathurrahman.[32] Menurutnya, secara kronologis, alur dalam penelitian filologi dapat menempuh langkah berikut:

1. Menentukan Teks

   Tahap paling awal dan menentukan dalam sebuah studi manuskrip adalah memilih dan menentukan teks apa yang akan dikaji. Dalam hal ini, setiap peneliti memiliki preferensi yang berbeda-beda terkait teks apa yang menurutnya menarik. Sangat mungkin bahwa teks yang dianggap menarik oleh seseorang, akan dianggap biasa-biasa saja dimata orang lain,

[29] Natalia K Suit, "Mushaf and The Material Boundaries of The Qur'ān," in *Iconic Books and Texts*, ed. oleh James Watts (Equinox Publishing, 2013).

[30] Eva Nugraha, "Saat Muṣḥaf al-Qur'ān menjadi Komoditas," *Refleksi*, 2014, https://doi.org/10.15408/ref.v13i6.998.

[31] Muhammad Endy Saputro, "Mushaf 2.0 dan Studi Al-Qur'an di Era 'Muslim Tanpa Masjid,'" *MIQOT: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman*, 2019, https://doi.org/10.30821/miqot.v42i2.502.

[32] Fathurahman, *Filologi Indonesia : teori dan metode*.

atau mungkin sebaliknya. Karena pada dasarnya setiap teks memiliki sejarah dan konteksnya sendiri, tergantung bagaimana kapasitas dan kemampuan sang peneliti dalam memaknai teks. Latar belakang dan perspektif keilmuan seseorang menjadi faktor penting ketertarikan seseorang dalam memilih sebuah teks untuk dikaji.

Meskipun demikian, pilihan atas teks harus diuji melalui tiga aspek. *Pertama,* potensi korpus. Tahap ini benar-benar subjektif dan mengandalkan intuisi sang peneliti sendiri. Korpus al-Qur'an adalah sekumpulan teks yang berisi ayat-ayat al-Qur'an sebagai sumber penelitian dari kajian filologi. *Kedua,* metode dan pendekatan. Penting diketahui bahwa dalam sebuah penelitian filologi, setidaknya ada dua tugas utama yang perlu dilakukan, yakni membuat suntingan teks serta melakukan analisa dan kontekstualisasi teks. Dalam penelitian manuskrip al-Qur'an kemampuan mengidentifikasi bentuk-bentuk *rasm* dan *qira'at* sangat dibutuhkan dalam mengidentifikasi asal-usul naskah. Setelah identifikasi naskah sudah diketahui, maka dilanjutkan dengan kontekstualisasi yang sangat mungkin berkolaborasi dengan disiplin ilmu yang lain, seperti sosiologi, antropologi, dan lainnya. *Ketiga,* mengetahui konteks apa yang akan dijadikan sebagai latar analisa teks. Setiap teks dilahirkan dalam sebuah konteks yang dipengaruhi oleh zaman, pengarang, dan mungkin teks lain di sekitarnya.

2. Inventarisasi Naskah

   Inventarisasi naskah dimaksudkan sebagai upaya cermat dan maksimal untuk menelusuri dan mencatat keberadaan naskah yang memuat salinan dari teks yang akan dikaji. Beberapa cara dapat dilakukan untuk menelusuri naskah yang memuat salinan dari teks yang sudah dipilih, antara lain dengan menggunakan katalog naskah, buku-buku yang mengupas naskah terkait, artikel-artikel jurnal, publikasi dan karya tulis ilmiah lainnya.

3. Deskripsi Naskah
   Deskripsi naskah al-Qur'an dilakukan dengan melakukan identifikasi, baik terhadap kondisi fisik naskah, isi teks, *rasm*, *qira'at*, tanda *waqf*, kolofon, identitas pengarang, dan proses penyalinannya dengan tujuan untuk menghasilkan sebuah deskripsi naskah dan teks secara utuh.
4. Perbandingan Naskah dan Teks
   Tahap ini adalah melakukan perbandingan, baik naskah maupun teks dengan naskah dan teks lainnya. Dengan cara membandingkan umur kertas, jenis teks yang digunakan, ejaan, variasi bacaan dan lainnya. Hal ini dilakukan jika naskah yang ditemukan lebih dari satu dengan jenis yang sama.
5. Suntingan Teks
   Suntingan teks dilakukan untuk mengubah bentuk tulisan tangan asli dengan tulisan yang dapat dibaca oleh banyak kalangan. Terdapat beberapa model dalam suntingan teks, yakni melakukan duplikasi atas teks dengan membiarkan teks apa adanya atau melakukan penyalinan dengan menambahkan diakritik (tanda baca) tanpa mengubah bentuk asli tulisan atau menggabungkan beberapa teks dalam satu salinan baru atau bahkan melakukan penyalinan dengan menghadirkan kritik teks yang memungkinkan teks mendapat bentuknya yang terbaik, sehingga dapat lebih mudah dibaca. Tahapan ini bersifat opsional. Suntingan menjadi perlu dilakukan jika naskah al-Qur'an ditulis dengan menggunakan aksara selain Arab.
6. Terjemahan Teks
   Terjemahan teks dilakukan jika dalam naskah al-Qur'an terdapat keterangan yang menggunakan bahasa asing ataupun bahasa daerah. Hal ini perlu dilakukan agar kandungan dari teks bisa dipahami oleh banyak kalangan pembaca. Dalam konteks ini, kemampuan peneliti dalam memahami bahasa asal dibutuhkan untuk menyampaikan kandungan makna teks agar dapat efisien dan tepat.

7. Analisis Isi

   Analisis isi adalah langkah terakhir dalam kajian filologi untuk menentukan kandungan teks dengan melakukan telah atas teks dan konteks sesuai dengan perspektif yang digunakan. Analisa kandungan teks dengan menggunakan kerangka historis dan wacana yang mengelilingi teks tidak pernah menjadi pembahasan kajian filologis hingga abad ke-18 M. Masuknya analisa hermeneutika dalam kajian filologi modern, ataupun sebaliknya, berkaitan erat dengan perkembangan kajian teks yang mengarahkan pembahasannya pada kritik historis.[33] Analisa historis dalam kajian hermeneutika bibel dipandang dapat dijadikan metode baru bagi kajian teks pada naskah-naskah lainnya di luar kitab suci.[34]

   Dalam konteks manuskrip al-Qur'an, filologi tidak dapat dibedakan dengan hermeneutika kitab suci. Penelitian manuskrip al-Qur'an berusaha mengungkap maksud dan tujuan penulisan naskah al-Qur'an. Akan tetapi, kesamaan keduanya hanya merujuk pada definisi hermeneutika yang tidak mengalami modifikasi secara metodis. Bahkan, pada permulaan abad ke-19 M., hermeneutika menjelma sebagai kaidah-kaidah umum dari penafsiran filologi pada masa Schleimacher, Freidrich A. Wolf dan Friedrich A. Schleimacher. Mereka memiliki sumbangsih dalam meletakkan pondasi awal hermeneutika sebagai ilmu yang mendeskripsikan kondisi-kondisi pemahaman dalam semua dialog, sehingga kritik teks dalam filologi dilepaskan dengan hermeneutika. Prinsip-prinsip hemerneutika umum (*allgemeine hermenetika*) dapat dijadikan prinsip bagi setiap interpretasi teks di luar kajian filologi.[35]

---

[33] Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, trans. oleh Musnur Hery dan Damanhuri Muhammad (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 43.

[34] Frederic W. Farrar, *The History of Interpretation* (Whitefish: Literary Licensing, 2014), 402.

[35] Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*.

Penutup

Perkembangan tradisi tulis dalam sejarah al-Qur'an telah melahirkan warisan intelektual yang sangat kaya berupa manuskrip al-Qur'an dan tafsir. Warisan tersebut sangat berharga, tidak hanya bagi kalangan pengkaji al-Qur'an saja, melainkan bagi umat muslim pada umumnya. Manuskrip al-Qur'an menyimpan beragam informasi, meliputi sejarah, agama, hukum adat, dan lain sebagainya. Kompleksitas kandungan yang ada dalam manuskrip al-Qur'an dapat digunakan oleh para ahli dari berbagai bidang. Akan tetapi, warisan intelektual tersebut tidak banyak diakses oleh para peneliti karena terbatasnya data yang terkompilasi melalui studi filologi. Oleh sebab itu, penelitian filologi pada manuskrip al-Qur'an dan tafsir haruslah menjadi prioritas utama dalam diskursus al-Qur'an.

Tulisan ini memberikan perspektif baru dalam melihat kajian manuskrip al-Qur'an dalam dua wilayah. *Pertama,* pembacaan secara diakronik terhadap penelitian-penelitian yang membahas manuskrip al-Qur'an. *Kedua,* pembacaan teoritis terhadap kajian naskah yang berkembang dalam diskursus penelitian filologi. Dari semua itu, kajian ini menunjukkan bahwa penelitian terkait sejarah al-Qur'an bukanlah sesuatu yang sakral yang tidak menerima kritik, melainkan sangat terbuka untuk dikritisi dan diperbaharui melalui kajian-kajian selanjutnya. Dalam konteks inilah pentingnya menggunakan kajian filologi dalam menganalisa sejarah al-Qur'an. Hal ini untuk membuktikan kebenaran dan keotentikan al-Qur'an.

Daftar Pustaka

Abbot, Nabia. *The Rise Of The North Arabic Script And Its Kur'anic Development, With A Full Description Of The Kur'an Manuscripts In The Oriental Institute*. Chicago: University of Chicago Press, 1939.

Abu Abdullah Az-Zanjani. *Wawasan Baru Tarikh Al-Qur'an*. Diedit oleh Terj. Kamaludin Marzuki Anwar. Bandung: Mizan, 1986.

Aisyanarni, Chalida Nuraulia. "Iluminasi naskah melayu karya M.Bakir Koleksi PNRI: Tinjauan Semiotica Umberto Eco." Universitas Gajah Mada, 2013.

Akbar, Ali. "Pencetakan Mushaf Al-Qur'an di Indonesia," n.d.

———. "Pencetakan Mushaf Al-Qur'an di Indonesia." *SUHUF*, 2011.

Al-A'zami, Muhammad Mustafa. *The History of Quranic Text From Revelation to Compilation*. *UK Islamic Academy*, 2003.

Al-Qaṭṭān, Mannā' Khalīl. *Mabāhith fī Ulūm al-Qur'an*. Riyāḍ: Manshūrāt al-'Aṣr al-Ḥadīth, 1973.

Altıkulaç, Tayyar. *al-Muṣḥaf al-sharif : Attributet to 'Uthmān bin 'Affān (The copy at the Topkapı Palace Museum)*. Istanbul: Research Center for Islamic History, Art and Culture, 2007.

As-Shalih, Subhi. *Membahas ilmu-ilmu hadis*. Surakarta: Pustaka firdaus, 1997.

Bacek, Adam. *Arabic Manuscript: A Vademecum for Readers*. Belanda: Brill, 2009.

Baried, Siti Baroroh, Sulistin Sutrisni, siti Chamamah Soeratno, dan Kun Zachrun Istanti. *Pengantar Teori Filologi*. Yogyakarta: Badan Penelitian dan Publikasi Fakultas (BPPF), 1994.

Baso, Ahmad. *Islam Nusantara : Ijtihad Jenius & Ijma' Ulama Indonesia*. Pamulang: Pustaka Afid, 2015.

Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics, Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. London: Routledge and Kegan Paul, 1980.

Chambert-Loir, Henri, dan Oman Fathurrahman. *Khazanah Naskah: Panduan Koleksi Naskah-naskah Indonesia se-Dunia (World Guide to Indonesian Manuskrip Collections)*. Jakarta: Yayasan Lontar, 1999.

Déroche, Francois. *The Abbasid tradition : Qur'ans of the 8th to the 10th centuries AD*. London: Nour Foundation in association with Azmimuth and Oxford University Press, 1992.

Déroche, François. *Qur'ans of the Umayyads : a first overview*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2014.

Diringer, David. *The Illuminated Book: Its Histori and Production*. London: Faber & Faber, 1967.

Epp, Eldon Jay. "The Multivalence of the Term 'Original Text' in New Testament Textual Criticism." *The Harvard Theological Review* 92, no. 3 (1999): 245–81.

Esra; MARX, GÖZELER. "Corpus Coranicum projesi: Kur'an'ı Geç Antik döneme ait bir metin olarak okumak." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53, no. 2 (Agustus 2012): 219–53. https://doi.org/10.1501/ilhfak_0000001373.

Farrar, Frederic W. *The History of Interpretation*. Whitefish: Literary Licensing, 2014.

Fathurahman, Oman. *Filologi Indonesia : teori dan metode*. Cet.1. Prenadamedia group, 2015.

Fedeli, Alba. "Early Qur'ānic manuscripts, their text, and the Alphonse Mingana papers held in the Department of Special Collections of the University of Birmingham." University of Birmingham, 2015.

Gallop, Annabel Teh. "The Appreciation and Study of Qur'an Manuscripts from Southeast Asia: Past, Present, and Future." *Heritage of Nusantara: International Journal of Religious Literature and Heritage (e-Journal)*, 2016. https://doi.org/10.31291/HN.V4I2.84.

Gusmian, Islah. "Bahasa dan Aksara Tafsir Al-Qur'an di Indonesia dari Tradisi, Hierarki hingga Kepentingan Pembaca." *TSAQAFAH* 6, no. 1 (31 Mei 2010): 1. https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v6i1.136.

———. *Khazanah Tafsir Indonesia, dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. Jakarta: Teraju, 2003.

———. "Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika." *Nun : Jurnal Studi Alquran dan Tafsir di Nusantara*. Vol. 1, Desember 2015. https://doi.org/10.32459/NUN.V1I1.8.

Healey, J F. "Nabataean to Arabic: Calligraphy and Script Development Among the Pre-Islamic Arabs." *Manuscripts of the Middle East* 5 (1991): 41–52.

Ibn Batutta. *The Travel of Ibnu Battuta*. Mineola: Dover Publications, 2004.

J G de Casparis. *Indonesian palaeography : a history of writing in Indonesia from the beginnings to C.A.D. 1500*. Leiden: Brill Academic Publishers, 1975.

James, David. *The master scribes : Qur'ans of the 10th to 14th centuries AD*. London: The Nour Foundation, 1992.

Keane, Webb. *Handbook of Material Culture*. London: Sage Publications, 2006.

Lubis, Nabilah. *Naskah, Teks, dan Metode Penelitian Filologi*. Jakarta: Forum Kajian Bahasa dan Sastra Arab, Fakultas Adab IAIN Syarif Hidayatullah, 1996.

Luxenberg, Christoph. *Syro-aramaic reading of the koran : a contribution to the decoding of the language of the koran*. Berlin: H. Schiler, 2007.

Mingana, Alphonse. *An Ancient Syriac Translation of the Kur'ān, exhibiting new verses and variants*. Manchester: University Press, 1925.

Nabia Abbot. *The Rise of the North Arabic Script and Its ḳur'ānic Development, with a full Description of the ḳur'ān Manuscripts in the Oriental Institute.* Chicago: University of Chicago Press, 1940. https://doi.org/10.1017/s0041977x00088790.

Nugraha, Eva. "Saat Muṣḥaf al-Qur'ān menjadi Komoditas." *Refleksi*, 2014. https://doi.org/10.15408/ref.v13i6.998.

Palmer, Richard E. *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*. Diterjemahkan oleh Musnur Hery dan Damanhuri Muhammad. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

Pudjiastuti, Titik. "Kajian Kodikologis atas Surat Sultan Kanoman, Cirebon (COD. OR. 2241 ILLB 17 (No. 80))." *Wacana, Journal of the Humanities of Indonesia* 9, no. 1 (1 April 2007): 51. https://doi.org/10.17510/wjhi.v9i1.222.

R.E. Taylor. *Radiocarbon Dating An Archaeological Perspective*. Orlando: Acedemic Press, 1987.

Ricoeur, Paul. *Interpretation Theory*. Fort Worth: Texas Christian University Press, 1977.

———. "What is a text? Explanation and understanding." In *The Theory of Interpretation*, disunting & diterjemahkan oleh John B. Thompson, 107–26. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. https://doi.org/10.1017/cbo9781316534984.008.

Saputro, Muhammad Endy. "Mushaf 2.0 dan Studi Al-Qur'an di Era 'Muslim Tanpa Masjid.'" *MIQOT: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman*, 2019. https://doi.org/10.30821/miqot.v42i2.502.

Shāhin, Abd al-Ṣabur. *Tārīkh Al-Qur'an*. Kairo: Nahḍah Miṣr, 2005.

Suit, Natalia K. "Mushaf and The Material Boundaries of The Qur'ān." In *Iconic Books and Texts*, diedit oleh James Watts. Equinox Publishing, 2013.

Sumaryono, E. *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1999.

Suryani, Elis. *Filologi*. Bogor: Ghalia Indonesia, 2012.

Teh Gallop, Annabel, dan Ali Akbar. "The Art of the Qur'an in Banten: Calligraphy and Illumination." *Archipel* 72, no. 1 (2006): 95–156. https://doi.org/10.3406/arch.2006.4028.

Tim Peneliti balai Litbang Agama Jakarta. *Naskah-Naskah Tauhid di Indonesia Bagian Barat*. Jakarta: Balai Penelitian dan pengembangan Agama Jakarta, 2013.

Saifuddin Zuhri Qudsy

SUCCESS STORY 'UMAR BIN 'ABD AL-'AZĪZ

Pendahuluan

Nama 'Umar bin 'Abd al-'Azīz terukir indah dalam sejarah kekhalifahan Bani Umayyah. Tidak hanya dalam bidang hadis sukses itu terukir, namun juga dalam sektor-sektor lainnya. Data sejarah yang paling dekat dengan zaman 'Umar bin 'Abd al-'Azīz adalah karya Muḥammad Abd Allah bin 'Abd al-Ḥakam (w. 214 H.) dan Anaknya Abū 'Abd Allah Muḥammad (w. 368 H.), *Al-Khalīfah al-'Adil 'Umar bin 'Abd al-'Azīz Khamis al-Khulafā' al-Rāshidīn*. [1] Karya ini tampaknya merupakan karya rintisan yang memaparkan secara deskriptif mengenai kehidupan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, baik sebelum menjadi khalifah maupun setelahnya hingga kematiannya. Di dalam kitab ini disebutkan bahwa para pengajar hadis Rasul diberikan upah atau honorarium. Di bagian lain, Ibn Jauzī dalam *Sīrah wa Manaqib 'Umar bin 'Abd al-'Aziz*[2] memperlihatkan sejarah sang khalifah dari Dinasti Umayyah ini dengan lebih detail. Dalam kitab ini disebutkan mulai dari pertumbuhan, kekhusyuan dan kesalehan

[1] Muḥammad Abd Allah bin Abd Al-Ḥakam, *Al-Khalīfah Al-'Adil 'Umar Bin 'Abd Al-Azīz: Khamis Al-Khulafā' Al-Rāshidīn* (Kairo: Dār Fadilah, n.d.).

[2] Abū al-Farah Abd al-Raḥmān Ibn al-Jauzī, *Sirah Wa Manāqib 'Umar Bin 'Abd Al-Azīz* (Iskandaria: Dār Ibn Khaldūn, 1996).

(kezuhudan) ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz. Buku ini kemungkinan besar akan menjadi pembanding bagi kajian mengenai ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz, mengingat Ibn Jauzī, sang pengarang, hidup di abad ke-6 H., di mana pada masa itu adalah masa-masa kekhalifahan Abbasiyah.

Al-Imām al-Suyuṭī dalam *Tārīkh al-Khulafā’*[3] memasukkan ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz dalam rangkaian para khalifah dari Dinasti Umayyah. Secara khusus, penulis multidisiplin ini mengulas kajian tentang masa ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz menjadi khalifah. Al-Suyuṭī berhasil memperlihatkan data mengenai siapa yang menjadi guru hadis beliau serta orang-orang yang meriwayatkan hadis dari beliau. Di sisi lain, *The History of Islam* karya Akbar Shah Najeebabadi memang hanya menampilkan cuplikan mengenai ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz.[4] Namun kelebihan buku ini adalah menunjukkan berbagai bentuk ketidaksenangan dari keluarga Bani Umayyah atas sikap-sikap ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz yang malah tidak mendukung baninya, sehingga berbagai bentuk *rongrongan* terhadap kekhalifahan selalu dilancarkan. Dengan situasi demikian, tidak mengherankan bila kekhalifahannya tidak berlangsung lama, hanya dua tahun lebih. Data-data referensi lawas ini menjadi sumber utama dalam tulisan ini.

Tulisan ini melengkapi tulisan kami sebelumnya yang berbicara mengenai peran ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz dalam Kodifikasi Hadis.[5] Tulisan ini menggunakan metode deskriptif-fenomenologis untuk memaparkan success story ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz sejak masa sebelum menjadi khalifah hingga menjabat sebagai khalifah. Secara lebih khusus tulisan ini memperlihatkan dan menampilkan kembali sosok ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azīz, bukan dari sisi ketokohannya sebagai penabuh genderang kodifikasi hadis secara resmi melalui pemerintahan yang dipimpinnya, namun sebagai sosok yang

---

[3] Jalal al-Dīn Al-Suyuṭī, *Tarikh Khulafa’*, trans. Fachry (Jakarta: Hikmah, 2010).

[4] Akbar Shah Najeebabadi, *The History of Islam* (London: Darussalam International Publication, 2001).

[5] Saifuddin Zuhri Qudsy, “Umar Bin Abdul Aziz dan Semangat Penulisan Hadis,” *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 2013, https://doi.org/10.14421/esensia.v14i2.760.

juga memiliki berbagai keistimewaan yang berlebih, produktif, dan nyata dalam kekhalifahannya yang hanya berusia 2,5 tahun. Ketawaduan dan kecerdasannya dalam mengelola pemerintahan memperlihatkan dirinya tidak hanya sukses dalam melakukan penyelamatan terhadap hadis-hadis Nabi Muḥammad SAW., akan tetapi juga meliliki *success story* di sektor-sektor lainnya.[6]

Sekilas Mengenai Dinasti Umayyah

'Umar bin 'Abd al-'Azīz merupakan salah satu khalifah pada masa Dinasti Umayyah. Oleh karena itu, dalam bahasan ini kami akan mengungkap secara singkat mengenai dinasti Umayyah beserta para khalifahnya dan cakupan luasnya Islam. Hal ini demi memberikan suatu *setting social* bagaimana seorang 'Umar bin 'Abd al-'Azīz hidup. Sebagaimana ditunjukkan dalam literatur sejarah, Dinasti Umayyah berasal dari nama keturunan dari Abū Umayyah bin Abd al-Shām bin Abd al-Manāf.[7] Tokoh yang disebutkan terakhir ini salah orang terkemuka dalam suku masa Jahiliyah, bergandeng dengan pamannya yang bernama Hāshim bin Abd al-Manāf. Umayyah dan Hāshim saling berkontestasi memperebutkan pengaruh pada proses-proses sosial politik masa Jahiliyah, hanya saja Umayyah lebih dominan, karena dia adalah pengusaha yang kaya dan memiliki banyak harta yang sangat berlimpah. Harta dan kekayaan tampak dominan sebagai modal dalam berebut pengaruh di kalangan suku Quraisy, sehingga Hāshim tidak dapat menyaingi dan mengimbangi keponakannya.

Di sini, kami tidak akan menjelaskan bagaimana proses Dinasti Umayyah berdiri dan merebut serta mengambil alih kekuasaan dari 'Alī bin Abī Ṭālib dan kedua putranya, al-Ḥasan dan al-Ḥusain, karena penjelasannya akan memakan waktu dan butuh berpuluh-puluh halaman, sehingga kami mencukupkan pada deskripsi

[6] Saifuddin Zuhri Qudsy, "Umar Bin Abdul Aziz dan Semangat Penulisan Hadis," *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 14, no. 2 (22 Oktober 2013): 257, https://doi.org/10.14421/esensia.v14i2.760.

[7] M. Abdul Karim, *Sejarah Dan Peradaban Islam* (Yogyakarta: Bagaskara Yogyakarta, 2015), 113.

mengenai dinasti Umayah ini saja. Dinasti Umayyah menjadi dinasti yang pertama kali dalam Islam yang memulai sistem kekuasaan dengan berdasarkan keturunan. Hal ini juga menjadi permulaan hadirnya sistem monarki (kerajaan) dalam Islam yang dibangun oleh dinasti Umayyah. Daulah bani Umayyah dimulai sejak tahun 661 M. Muawiyah memasuki Kufah dan mengucapkan sumpah jabatan yang diucapkan di hadapan dua orang putra 'Alī, al-Ḥasan dan al-Ḥusain, dan disaksikan oleh rakyat banyak, sehingga tahun tersebut dikenal sebagai *'Amm al-Jama'ah.*[8] Adapun urutan-urutan khalifah Umayyah adalah sebagai berikut:[9]

1. Muawiyah (ibn Abi Sufyan) 661 - 680
2. Yazid I (ibn Muawiyah) 680 - 683
3. Muawiyah II (ibn Yazid) 683
4. Marwan I (ibn Hakam) 683 - 685
5. Abdul Malik ibn Marwan) 685 - 705
6. Al-Walid I (ibn Abdul Malik) 705 - 715
7. Sulayman ibn Abdul Malik 715 - 717
8. Umar II 717 - 720
9. Yazid II (ibn Abdul Malik) 720 - 724
10. Hisyam ibn Abdul Malik 724 - 743
11. Al-Walīd II (ibn Yazid II) 743 - 744
12. Yazid III 744
13. Ibrahim 744
14. Marwan II (ibn Muḥammad) 744 - 750

Ekspansi dan perluasan wilayah Islam yang sempat tidak berjalan pada kekhalifahan 'Usmān dan 'Alī kemudian dilanjutkan kembali oleh dinasti Umayyah. Pada masa Muāwiyah, Tunisia dapat ditaklukkan.[10] Data-data sejarah memperlihatkan bahwa di

[8] A. Syalabi, *Sejarah Dan Kebudayaan Islam*, trans. Mukhtar Yahya, vol. 1 (Jakarta: PT. Pustaka al-Husna Baru, 2003), 30.

[9] Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999), 94.

[10] Edmund Burke, "Ira M. Lapidus, A History of Islamic Societies (Cambridge: Cambridge University Press, 1988). Pp. 1002.," *International Journal of Middle East Studies*, 1993, https://doi.org/10.1017/s0020743800058554.

sebelah timur, Muāwiyah berhasil menaklukkan daerah Khurāsān hingga ke sungai Oxus, Afganistan hingga Kabul. Angkatan Laut yang dimiliki Muāwiyah melakukan berbagai serangan ke ibu kota Bizantium, Konstantinopel. Ekspansi ke timur yang dilakukan Muāwiyah lalu diteruskan khalifah Abd al-Malik.[11] Melalui komandonya, tentara menyeberangi sungai Oxus dan berhasil menundukkan Balkh, Bukhārā, Kawarizm, Vergana, serta Samarkhand. Tidak hanya berhenti di situ, bala tentaranya bahkan sampai ke India dan mengislamkan Balukhistan, serta daerah Sind dan Punjab hingga Maltan. Ekspansi atau penaklukan tampak menjadi satu bagian yang tidak terpisahkan dalam sejarah Islam.

Penaklukan ke Barat dilakukan di zaman al-Walīd bin Abd al-Malik.[12] Masa al-Walīd dikenal sebagai masa ketenteraman, kemakmuran, dan ketertiban. Pada masa itu umat Islam hidup bahagia dan sentosa. Masa ini dikenal sebagai puncak kejayaan Umayyah.[13] Di era pemerintahannya yang berjalan kurang lebih sepuluh tahun ini, setidaknya tercatat suatu ekspedisi militer dari Afrika menuju wilayah barat daya, benua Eropa yaitu pada tahun 711 M. Ketika Aljazair dan Maroko berhasil ditundukkan, Ṭariq bin Ziyād, pemimpin pasukan Islam dengan pasukannya menyeberangi selat yang memisahkan antara Maroko dengan benua Eropa, serta mendaratkan perahu-perahunya di suatu tempat yang saat ini dikenal dengan nama Gibraltar (*Jabl Ṭāriq*). Raja Visighotik yang bernama Rodrigo dan pasukannya dapat dikalahkan di sungai Barbate tahun 711.[14] Dengan demikian, Spanyol merupakan sasaran ekspansi selanjutnya. Ibu kota Spanyol, Cordova, dengan cepat dapat dikuasai di masa al-Walīd.

---

[11] Muhammad Nur, "Pemerintahan Islam Masa Daulat Bani Umayyah (Pembentukan, Kemajuan Dan Kemunduran)," *Jurnal Pusaka*, 2015, 116-117.

[12] Nur, 117.

[13] Zohreh Jozi, Parasto Masjedi Khak, and Alireza Nosrati, "Elemental Analysis of Silver Coins during the Umayyads through the Pixe Method," *Interdisciplinaria Archaeologica*, 2019, https://doi.org/10.24916/iansa.2019.1.5.

[14] Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, *A History of Islamic Societies*, 2014, https://doi.org/10.1017/cbo9781139048828.

Menyusul setelah itu kota-kota lain, seperti: Sevilla, Elvira, dan Toledo, yang dijadikan ibu kota Spanyol yang baru setelah jatuhnya Cordova.[15] Pasukan Islam mendapatkan kemenangan dengan mudah di karenakan banyak dukungan rakyat setempat yang telah sejak lama mengalami penderitaan karena kezaliman penguasa.[16] Di zaman 'Umar bin Abd al-Azīz, serangan kemudian dilakukan ke Prancis lewat pegunungan Piranee di bawah pimpinan Abd al-Raḥmān bin Abd Allah al-Ghafiqī. Ia memulainya dengan menyerang Bordeaux, Poitier. Kemudian ia mencoba menyerang Tours.[17] Namun dalam peperangan yang terjadi di luar kota Tours, Al-Ghafiqī terbunuh dan tentaranya kemudian mundur kembali ke Spanyol. Di samping daerah-daerah di atas, pulau-pulau yang ada di laut tengah juga banyak yang jatuh ke tangan Islam di zaman Dinasti Umayyah pula. Dengan keberhasilan ekspansi ke beberapa daerah, baik di timur dan barat, wilayah kekuasaan Islam bani Umayyah betul-betul sangat luas. Daerah-daerah itu meliputi Spanyol, Afrika Utara, Syria, Palestina, Jazirah Arabia, Iraq, sebagian Asia kecil, Persia, Afganistan, daerah yang sekarang di sebut Pakistan, Purkmenia, Uzbek, dan Kirgis di Asia tengah.

Biografi Intelektual 'Umar bin 'Abd al-'Azīz

Nama lengkapnya adalah Abū Ḥafṣ **'Umar bin 'Abd al-'Azīz** bin Marwān bin al-Ḥakm bin Abū al-'Aṣ bin Umayyah bin Abd al-Shams bin Abd al-Manāf bin Quṣai bin Kilāb, al-Quraish al-Madani (61-101 H.).[18] Ia lahir dari kedua orang tua yang saleh

---

[15] Muhammad Nur, "Pemerintahan pada Masa Daulat Bani Umayyah (Pembentukan, Kemajuan, dan Kemunduran)" *Jurnal Pusaka,* Vol. 3, No. 1, 2015.

[16] Refileli Refileli, "Peradaban Islam di Andalusia (Perspektif Sosial Budaya)," *Tsaqofah dan Tarikh: Jurnal Kebudayaan dan Sejarah Islam*, 2017, https://doi.org/10.29300/ttjksi.v2i2.713. Lihat Lebih jauh, A. Thomson & Muhammad Ata ur Rahim, *Islam Andalusia, Sejarah Kebangkitan dan Keruntuhan*, Jakarta: Gaya Media, 2004.

[17] Ira M. Lapidus, "Spanish-Islamic Civilization," in *Islamic Societies to the Nineteenth Century*, 2013, https://doi.org/10.1017/cbo9781139027670.033.

[18] Saifuddin Zuhri Qudsy, "Umar Bin Abdul Aziz dan Semangat Penulisan Hadis."

dan merupakan pembesar dinasti Umayyah. Sang ayah, yaitu Abd al-Azīz bin Marwān adalah tokoh yang diamanahi sebagai pemimpin kota Mesir selama kurang lebih 20-an tahun. Di bumi Mesir ini 'Umar dilahirkan. Sebagai seorang pejabat, nasab dan kehidupan ayahanda 'Umar tampak terjaga dan mulia. Abd al-Azīz adalah sosok yang mencintai hadis-hadis Nabi SAW. Tokoh tabi'in ini kerap menghadiri majelis Abū Hurairah serta sahabat lain.[19] Sementara itu, ibu 'Umar adalah Umm 'Āṣim binti 'Āṣim bin 'Umar bin al-Khaṭṭāb, khulafaur rasyidin kedua umat Islam. Dari sini kemudian 'Umar bin 'Abd al-'Azīz dijuluki atau dikenal pula dengan Umar II. Dalam sebuah kisah, ketika Umar bin al-Khaṭṭāb masih menjadi khalifah, dia sering melakukan ronda di malam hari. Khalifah Umar sangat terkenal dengan kegiatannya melakukan di malam hari di sekitar daerah kekuasaannya. Hingga pada suatu malam beliau mendengar dialog seorang anak perempuan dengan ibunya, penjual susu yang miskin, yang berasal dari keluarga bani Hilāl.

> "*Wahai anakku, segeralah kita tambah air dalam susu ini supaya terlihat banyak sebelum terbit matahari.*" Anaknya menjawab "*Kita tidak boleh berbuat seperti itu ibu, Amirul Mukminin melarang kita berbuat begini.*" Si ibu masih mendesak "*Tidak mengapa, Amirul Mukminin tidak akan tahu.*" Balas si anak "*Jika Amirul Mukminin tidak tahu, tapi Tuhan Amirul Mukminin tahu.*"

Umar bin Khattab menangis setelah mendengar percakapan keduanya. Ia membayangkan betapa mulianya hati anak gadis itu, yang kelak menjadi simbah atau nenek 'Umar bin Abdul Aziz.[20]

'Umar kemudian meminta Aslam, pembantunya, untuk menandai tempat dia mendengarkan percakapan antara ibu dan putrinya tersebut. Keesokan harinya, perempuan dan putrinya itu dilacak keberadaan dan info mengenai keduanya, ternyata ibunda adalah seorang janda dan putrinya masih lajang/gadis. Mendengar

---

[19] Alī Muḥammad Muḥammad Al-Ṣallabī, *Al-Khalīfah Al-Rashīd Wa Al-Muṣlih Al-Kabīr Umar Bin Abd Al-Azīz* (Damaskus: Dār al-Kathīr, 2009), 10.

[20] Ibn al-Jauzī, *Sirah Wa Manāqib 'Umar Bin 'Abd Al-Azīz*.

informasi tersebut, 'Umar bin Al-Khaṭṭāb lalu mengumpulkan putra-putranya dan mengatakan, "siapa di antara kalian yang mau menikahi gadis tersebut? Demi Allah, bila aku masih tertarik kepada perempuan, maka tentu aku tidak akan mengusulkannya pada orang lain". Lalu 'Āṣim berkata: "Nikahkan dia denganku, karena hanya aku yang masih bujang. Kata Umar, "*Semoga lahir dari keturunan gadis ini bakal pemimpin Islam yang hebat kelak yang akan memimpin orang-orang Arab dan Ajam.*" 'Āṣim kemudian segera menikahi gadis miskin tersebut. Pernikahan keduanya dikaruniai seorang anak perempuan yang diberi nama Laila atau lebih dikenal dengan Umm 'Āṣim. Setelah menginjak dewasa, Umm 'Āṣim lalu menikah dengan Abd al-'Azīz bin Marwān. Dari Rahim Umm 'Āṣim inilah terlahir Umar bin Abd al-'Azīz. Dengan demikian, 'Umar bin Al-Khaṭṭāb, sang khalifah kedua, adalah simbah buyut dari 'Umar bin 'Abd al-'Azīz.

Paras dan postur 'Umar bin 'Abd al-'Azīz dapat digambarkan sebagai berikut: berkulit coklat sawo matang, parasnya lembut, kurus, berjenggot rapi, bermata cekung, serta di wajahnya terdapat bekas luka karena tertanduk kuda.[21] Hamzah bin Sa'īd, menceritakan hal ini:

> "suatu hari 'Umar bin 'Abd al-'Azīz ingin menemui bapaknya, sedang pada waktu itu dia masih bocah, lalu seekor kuda menanduknya sehingga melukainya, maka bapaknya sambil mengusap darah yang mengalir seraya mengatakan, "kalau engkau bisa menjadi orang Bani Umayyah yang paling kuat sungguh itu adalah keberuntungan".[22]

Pada dasarnya nasab Umar II tidak berjalur darah kekhilafahan. Ia adalah putra dari **Abd al-'Azīz bin Marwān.** Sedangkan, jalur kekhilafahan seharusnya pada nasab **'Abd al-Malik bin Marwān**. Di masa bujangnya, 'Umar bin 'Abd al-'Azīz lebih mengutamakan ilmu daripada menyibukkan urusan kekuasaan dan jabatan. Tak

---

[21] Saifuddin Zuhri Qudsy, "Umar Bin Abdul Aziz dan Semangat Penulisan Hadis."

[22] Abu Faiz Al-Atsari, "Umar Bin Abdul Aziz, Khalifah Pembela Sunnah Dan Penegak Keadilan," No.114 Ed 11 Th. Ke-10," *Majalah Al-Furqon*, 1432.

heran jika ia telah hafal al-Qur'an di masa kecilnya. Kemudian dia meminta kepada ayahnya agar mengizinkannya untuk melakukan *riḥlah* (perjalanan jauh) dalam *ṭalāb al-ilm* (menuntut ilmu) ke Madinah. Di kota Rasulullah itu ia belajar agama menimba ilmu akhlak dan adab kepada para *fuqaha*. Dia belajar kepada 'Abd Allah bin 'Umar bin Al-Khaṭṭāb serta Anas bin Mālik. Di situ pula, beliau kecerdasannya mengenai ilmu mulai dikenal, yang di kemudian hari menjadi bekalnya sebagai seorang pemimpin yang adil dan *fāqih* dalam urusan agama. Bahkan di Madinah, dia sering dipuji oleh Anas bin Mālik, misalnya perkataannya "belum pernah aku dipimpin salat yang salatnya mirip dengan salat Rasulullah selain dari pemuda ini, yakni 'Umar bin 'Abd al-'Azīz".

'Umar bin 'Abd al-'Azīz dikenal pula dengan kezuhudannya. Dalam sebuah kisah Aḥmad bin Abī al-Hiwarī dikatakan, "aku mendengar Abū Sulaimān al-Darainī dan Abū Ṣofwān keduanya tengah memperbincangkan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz dan Uwais al-Qarnī. Berkata Abū Sulaimān kepada Abū Ṣofwān, 'Umar bin 'Abd al-'Azīz adalah orang yang lebih zuhud ketimbang Uwais al-Qarnī.' Maka, Abū Ṣafwān menimpali, "mengapa?" Beliau menjawab, "karena 'Umar bin 'Abd al-'Azīz telah memiliki dan menguasai dunia namun ia tetap zuhud darinya". Maka Abū Shafwān membela seraya mengatakan, "seandainya Uwais diberi kekuasaan terhadap harta tentu ia akan berbuat sebagaimana yang diperbuat 'Umar bin 'Abd al-'Azīz!". Maka berkata Abū Sulaimān, "jangan samakan orang yang telah mencoba dengan orang yang belum mencobanya, karena seorang yang tatkala dunia berada di tangannya namun ia tetap tidak menoleh harapan darinya, itu lebih utama daripada orang yang tidak pernah diuji dengan dunia sekalipun sama-sama ia tidak menaruh harapan darinya".[23] Hal senada diungkapkan oleh Mālik bin Dinār, dia berkata: "orang-orang berkomentar mengenaiku, "Mālik bin Dinār adalah orang zuhud." Baginya, justru yang pantas disebut sebagai zuhud hanyalah 'Umar bin 'Abd

[23] Ibn al-Jauzī, *Sirah Wa Manāqib 'Umar Bin 'Abd Al-Azīz*.

al-'Azīz. Dunia mendatanginya namun ditinggalkannya".[24] 'Umar bin 'Abd al-'Azīz ketika menjadi khalifah hanya mempunyai satu pakaian saja dan dia tidak berpakaian jika pakaiannya dicuci.

Ketika di Madinah, 'Umar bin 'Abd al-'Azīz berguru kepada 'Ubaid Allah bin Abd Allah bin Utbah bin Mas'ud, salah satu dari tujuh pakar Fiqh yang tersohor Madinah pada masa itu. Ṣāliḥ bin Kaisan, salah seorang tabīn senior, adalah guru Umar II yang memang ditugaskan oleh ayahnya. Sepeninggal ayahnya, Umar II tinggal Bersama sang paman, 'Abd al-Malik bin Marwān, yang kemudian menjadi mertuanya, karena dinikahkan dengan putrinya, Faṭimah binti 'Abd al-Malik bin Marwān.[25] Sosok perempuan yang disebutkan terakhir ini memiliki garis nasab yang istimewa: putri khalifah, kakeknya merupakan khalifah pula, ia juga saudara perempuan dari para khalifah, serta istri dari khalifah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz. Meskipun demikian, kehidupannya sederhana, tidak menampilkan kemewahan seperti yang ditunjukkan oleh perempuan-perempuan keluarga dinasti lainnya. Sementara istrinya yang lain adalah Lamis binti Ali, Umm 'Uthmān bin Shu'aib, dan Umm Wald. Satu hal yang lazim pada masa itu laki-laki memiliki istri lebih dari satu.[26]

Dari para istrinya, Umar II dikarunia empat belas anak. Di antaranya adalah Abd al-Malik, Abd al-Azīz, Abd Allah, Ibrāhim, Ishāq, Ya'qūb, Bakr, al-Walīd, Musā, 'Āṣim, Yazid, Zaban, Abd Allah, serta tiga anak perempuan, Aminah, Umm Ammar dan Umm Abd Allah. Ketika menjadi khalifah, dia mengatakan sesuatu yang sangat ekstrim kepada istrinya, Faṭimah, seperti yang ditunjukkan dalam dialog ini,

> "wahai Faṭimah, saat ini aku telah menjadi khalifah, dan saya tidak memiliki waktu untuk bersenang-senang dengan perempuan, oleh karena itu terserah kepadamu, apakah kamu akan bersabar bersamaku atau kamu boleh meninggalkanku jika kamu mau".

---

[24] Ibn Kathīr, *Al-Bidāyah Wa Al-Nihāyah* (Beirut: Maktabah al-Ma'ārif, 1990), 699.

[25] Kathīr, *Al-Bidāyah Wa Al-Nihāyah*.

[26] Ibn al-Jauzī, *Sirah Wa Manāqib 'Umar Bin 'Abd Al-Azīz*.

> Dengan menitikkan air mata, istrinya menjawab,
> "saya akan bersabar".
> Ketika 'Umar bin 'Abd al-'Azīz meninggal dunia, Faṭimah berkata
> "demi Allah, 'Umar tidak pernah mandi besar karena berhubungan suami istri atau karena mimpi basah selama dia menjadi khalifah hingga dia meninggal".[27]

Sebelum memegang posisi khalifah, 'Umar bin 'Abd al-'Azīz diamanahi mengemban posisi yang cukup strategis. Di antaranya pada 706 M. Saat itu ia masih berumur 25 tahun menjadi gubernur Madinah menggantikan ayah mertuanya yang meninggal. Dia menjabat sebagai gubernur Madinah selama 7 tahun. Pada posisi ini, kebijakan-kebijakannya yang berbeda sudah mulai terlihat. Ia dikenal adil dalam memerintah dan dikenal pula sebagai gubernur yang berbeda dengan gubernur lainnya, karena ia dikenal adil dalam memerintah. Di Madinah, dia membentuk satu 'dewan penasihat' yang isinya adalah para ulama berpengaruh di kota itu. Qudsy memperlihatkan bahwa pada dewan itu, ia bersama ulama berdiskusi dan membicarakan permasalahan-permasalahan penting yang berkaitan dengan urusan keagamaan, rakyat serta pemerintahan yang dia pegang. Dengan forum dewan itu pula, Umar II berusaha mempersatukan pandangan antara *umara* (pemerintah) dan ulama dalam menyelesaikan berbagai permasalahan rakyat serta pemerintah.[28]

Kepandaiannya memimpin suatu daerah telah menyebabkan kecemburuan serta iri para gubernur lain. Pada masa al-Walīd I, Umar II diberhentikan dari jabatannya sebagai gubernur karena hasutan al-Hajjāj bin Yusuf, gubernur Iraq, kepada khalifah al-Walīd. Dalam literatur sejarah disebutkan, Al-Hajjāj dikenal sebagai sosok gubernur Iraq yang lalim, banyak warga Iraq yang tidak betah tinggal di wilayah tersebut lalu pindah ke kota Madinah. 'Umar bin 'Abd al-'Azīz tidak senang pada al-Hajjāj karena sikapnya. Saat al-

---

[27] Mohammad Musa Al-Shareef, "The Life of Omar Ibn Abdel-Aziz," n.d.

[28] Saifuddin Zuhri Qudsy, "Umar Bin Abdul Aziz dan Semangat Penulisan Hadis."

Hajjāj akan melaksanakan haji, 'Umar berkirim surat kepada khalifah al-Walīd agar tidak memperkenankan al-Hajjāj lewat Madinah. Lalu al-Wālid menyetujui hal ini dan memenuhi permintaan Umar II. Al-Walīd menyurati Hajjāj bin Yusūf, "sesungguhnya 'Umar bin 'Abd al-'Azīz meminta kepadaku agar kamu tidak melewati daerahnya. Oleh karenanya jangan melewati daerah orang yang membencimu", sehingga kemudian al-Hajjāj tidak melewati Madinah.[29]

Tidak terima dengan itu, al-Hajjāj kemudian membalas dengan mengatakan kepada khalifah al-Walīd bahwa Madinah dan Makkah perlu gubernur baru yang lebih baik dari Umar II. Khalifah Al-Walīd lalu termakan omongan al-Hajjāj, yang berujung pada pemberhentian Umar II dari jabatannya. Namun, selang beberapa tahun kemudian, al-Hajjāj juga diturunkan dari jabatannya serta dilucuti pula orang-orang setianya di karenakan tidak mengakui Sulaimān sebagai khalifah. Ketika al-Hajjāj bin Yusūf meninggal, 'Umar bin 'Abd al-'Azīz berkata "sujudku untuk Allah karena berakhirnya masa hidup Hajjāj".[30] Berdasarkan data al-Imam al-Suyuṭī, ketika al-Walīd menjadi khalifah, al-Walīd berhasrat menjegal Sulaimān sebagai putra mahkota dan penerus khalifah dengan menggantikannya kepada anaknya. Karena kuatir, orang-orang baik secara sukarela maupun terpaksa menerima putusan tersebut. Akan tetapi, 'Umar bin 'Abd al-'Azīz menolaknya dan berkata kepada Sulaimān "di pundak kami ada baiat". Umar II memegang prinsip ini dan tetap menyatakan pendapatnya hingga al-Walīd kebakaran jenggot lalu memasukkan Umar II ke dalam sebuah kamar sempit pengap dengan jendela yang tertutup rapat agar dia mati karena sesak nafas serta kelaparan. Akan tetapi, setelah empat hari, Umar II diampuni, para pasukan mendatangi dan mendapati kepala cicit Umar bin Khattab ini telah miring.[31]

---

[29] Abdullah bin Abdul Hakam, *Biografi Umar Bin Abdul Aziz Penegak Keadilan*, trans. Habiburrahman Syaerozi (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), 38–39.

[30] Hakam, *Biografi Umar Bin Abdul Aziz Penegak Keadilan*.

[31] Al-Suyuṭī, *Tarikh Khulafa'*.

Pada masa Sulaimān bin 'Abd al-Malik bin Marwān, Umar II diangkat menjadi *kātib* (sekretaris) bahkan *wazir,* bersama Raja' bin Haiwah. Dalam sebuah sumber dinyatakan bahwa Rajā' bin Haiwah (*wazir* khalifah Sulaimān yang berasal dari Palestina) berkata,

> "pada hari Jum'at, khalifah kaum muslimin pada waktu itu, Sulaimān bin Abd al-Malik, mengenakan pakaian berwarna hijau lalu ia melihat ke arah cermin seraya berkata, Sungguh demi Allah aku adalah seorang pemuda yang menjadi raja". Lalu, beliau berangkat salat bersama kaum muslimin dan ia kembali ketika hari telah menjadi sangat panas. Setelah usia beliau telah lanjut, ia menulis surat wasiat bahwa penggantinya kelak adalah putranya sendiri yaitu Ayub bin Sulaimān, namun ia masih kecil dan belum *bāligh,* maka aku (Rajā' bin Haiwah) mengatakan, 'Apa yang telah engkau persiapkan wahai Amir al-Mukminīn, sesungguhnya yang menjaga seorang khalifah kelak di alam kuburnya adalah kebaikannya karena telah menunjuk penggantinya yang ṣāliḥ'. Lalu beliau menjawab, 'sesungguhnya aku akan menulis surat wasiat setelah beristikharah kepada Allah perihal penggantiku kelak'."[32]

Sehari atau dua hari kemudian, tetiba Sulaiman membakar surat wasiat yang telah dia tulis. Ia lalu memanggil Raja' kemudian bertanya,

> "'menurutmu bagaimana dengan Dawūd bin Sulaimān?'
>
> Aku katakan, 'beliau saat ini sedang menghilang di kota Konstantinopel dan tidak ada kabar berita apakah ia masih hidup atau telah meninggal sebagaimana engkau ketahui'.
>
> Beliau melanjutkan, 'wahai Rajā', kalau begitu siapa orang yang pantas menjadi penggantiku?'.
>
> Aku katakan, 'itu berada pada keputusanmu, aku hanya ingin tahu siapa orang yang engkau pilih kelak'.
>
> Khalifah mengatakan, 'bagaimana menurutmu dengan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz?'.
>
> Aku katakan, aku mengetahui siapa beliau, beliau adalah seorang yang jujur dan memiliki keutamaan'.

---

[32] Saifuddin Zuhri Qudsy, "Umar Bin Abdul Aziz dan Semangat Penulisan Hadis."

Lalu beliau menandaskan, 'kalau begitu aku akan tetapkan bahwa ia adalah penggantiku, tetapi bila aku tidak menetapkan salah satu dari keturunan Abd al-Malik pasti akan terjadi fitnah, dan mereka tidak akan membiarkan kepemimpinan berpindah dari tangan mereka kecuali bila aku tetapkan salah satu keturunan mereka adalah pengganti setelah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz.'

Maka aku katakan, 'kalau begitu, tetapkan saja Yazīd bin Abd al-Malik —dan tatkala itu beliau sedang tidak di tempat— sebagai pengganti 'Umar bin 'Abd al-'Azīz kalau memang hal itu akan membawa kepada keridhaan mereka.' Kemudian khalifah Sulaimān bin Abd al-Malik menuliskan surat wasiat penetapan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz sebagai penggantinya dan Yazīd bin 'Abd al-Mālik adalah pengganti setelah 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, dan tulisan ini ditutup dan disegel."[33]

Menjelang Sulaimān wafat, Sulaimān memanggil para pembesar Umayyah dan berkata,

"dengarkan dan patuhi perintah-perintah orang yang namanya disebutkan dalam surat ini, lalu mereka yang hadir menjawab, "baik kami akan mendengar dan menaatinya". Ketika Sulaimān telah mangkat, isi surat tersebut dibacakan oleh Rajā': "Ini tulisan dari Abd Allah Sulaimān, *amir al-mukminīn* kepada 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, bahwasanya aku memberikan mandat kepadanya untuk menggantikanku sebagai khalifah, kemudian setelah kepemimpinannya, pengganti khalifah setelahnya adalah Yazīd bin Abd al-Malik. Maka, dengarlah dan patuhlah kepada dirinya, bertakwalah kalian dan jangan berselisih pendapat, niscaya dia akan memuaskan kalian.[34] Namun, Hishām yang mendengar nama 'Umar II langsung berkata; "tidak, demi Allah dia seharusnya tidak menjadi khalifah kita". Rajā' menjawab: "jadi, jika kamu tidak patuh maka kami akan memenggal lehermu". "Berdirilah dan baiatlah dia" tegas Rajā' kepada Hishām bin Abd al-Malik. Akhirnya dengan raut muka marah terpaksa dia membaiat 'Umar bin 'Abd al-'Azīz. Dalam versi lain, ketika mendengar 'Umar bin 'Abd al-'Azīz

[33] Ibn al-Jauzī, *Sirah Wa Manāqib 'Umar Bin 'Abd Al-Azīz*; Hakam, *Biografi Umar Bin Abdul Aziz Penegak Keadilan*. Lihat, Saifuddin Zuhri Qudsy, Umar bin Abdul Aziz dan Semangat Penulisan Hadis…."

[34] Ibn al-Jauzī, *Sirah Wa Manāqib 'Umar Bin 'Abd Al-Azīz*.

> sebagai pengganti khalifah Sulaimān, Hishām berkata, "bah", lalu seorang dari ahli Shām langsung mencabut pedangnya dan mengatakan "kau berani mengatakan *'bah'* pada perkara yang telah diputuskan oleh *amir al-mukminīn*!". Lalu Hishām baru reda ketika disebutkan pengganti 'Umar bin 'Abd al-'Azīz adalah Yazīd bin Abd al-Malik.[35]

> Dari 'Abd al-'Azīz bin 'Umar bin 'Abd al-'Azīz, ia bercerita,

> "seusai 'Umar bin 'Abd al-'Azīz menguburkan Sulaimān bin 'Abd al-Malik dan baru keluar dari pekuburan dia mendengar suara hentakan kaki kendaraan (hewan tunggangan), lalu ia bertanya, 'suara apa itu?' Lalu dijawab, 'itu adalah suara kendaraannya khalifah wahai *Amir al-Mukminīn*, aku mendekatkannya agar engkau menaikinya'. Ia menjawab, 'siapa aku ... aku tidak pantas menaikinya ... jauhkan itu dariku, dekatkan saja keledaiku'. Lalu aku dekatkan keledainya lalu beliau menaikinya."[36]

Setelah itu, pengawal khalifah berada di depan beliau dengan membawa tombak, lalu Umar II mengatakan, "menjauhlah kalian dariku, siapa aku ... aku hanyalah salah satu di antara kaum muslimin". Lalu beliau berjalan dan manusia mengikutinya hingga mereka sampai ke masjid, lalu beliau naik mimbar dan manusia berkumpul kemudian beliau mengatakan, "wahai sekalian manusia, sesungguhnya aku telah diuji dengan perkara ini (kepemimpinan), tiadanya kesepakatan dariku sebelumnya, tidak pula ada permohonan atau musyawarah dari kaum muslimin, maka dengan ini aku umumkan bahwa aku telah melepas kewajiban kalian untuk berbai'at kepadaku. Maka silakan kalian memilih orang yang pantas menjadi pemimpin kalian". Seluruh orang yang hadir dengan satu suara mengatakan, "sungguh kami telah memilih engkau wahai *amir al-mukminīn*, dan kami telah rida denganmu, maka jalankan amanah ini semoga Allah memberkahimu". Maka, tatkala semua suara telah mereda dan semua manusia telah rida dengan kepemimpinan beliau lalu beliau memuji Allah, menyanjung-

---

[35] Hakam, *Biografi Umar Bin Abdul Aziz Penegak Keadilan*.

[36] Hakam.

Nya, dan bershalawat kepada Nabi SAW, lalu dia mengatakan, "sesungguhnya aku berwasiat agar kalian senantiasa bertakwa kepada Allah karena takwa kepada-Nya akan menjaga diri dari segala sesuatu, beramallah untuk akhirat kalian, karena barang siapa yang beramal untuk akhiratnya maka Allah akan mencukupkan urusan dunianya .... Wahai sekalian manusia, kepada (pemimpin) yang taat kepada Allah maka kalian wajib menaatinya dan kepada (pemimpin) yang bermaksiat kepada-Nya maka kalian wajib tidak menaatinya, maka taatilah aku selama aku menaati Allah dan bila aku bermaksiat kepada-Nya maka janganlah kalian menaatiku".[37]

Success Story of 'Umar bin 'Abd al-'Azīz

Meskipun kepemimpinannya hanya sekitar 2,5 tahun, namun terdapat banyak prestasi yang berhasil didapatkan pada masa Umar II ini. Berikut diantaranya. *Pertama*, di bidang fiskal,[38] dengan pemangkasan pajak dari orang Nasrani. Dia juga menghentikan pungutan pajak dari mualaf, sehingga mengundang simpati dari kalangan non-Muslim.[39] Sebagai konsekuensinya, banyak non-Muslim yang kemudian berbondong-bondong memeluk agama Islam. *Kedua*, dia juga menggunakan kas negara untuk memakmurkan dan menyejahterakan rakyatnya.[40] Pada masa ini banyak fasilitas dan pelayanan publik yang dibangun dan diperbaiki. Perbaikan irigasi dan lahan pada sektor pertanian terus dikembangkan. Sosok khalifah kedelapan ini berhasil menciptakan satu bentuk *good governance* di banyak sector. [41]

---

[37] Hakam.

[38] Annisa Silvi Kusumastuti and Mohammad Ghozali, "Konsep Welfare State Pada Kebijakan Umar Bin Abdil Aziz Sebagai Khalifah Bani Umayyah," *ASAS* 12, no. 01 (July 2020): 1–18, https://doi.org/10.24042/ASAS.V12I01.6920.

[39] Al-Ṣallabī, *Al-Khalīfah Al-Rashīd Wa Al-Muṣlih Al-Kabīr Umar Bin Abd Al-Azīz*.

[40] Kuliman Harahap, "Kebijakan Pengelolaan Keuangan Publik Pada Masa Kekhalifahan Umar Bin Abdul Aziz," *Jurnal Ipteks Terapan* 8, no. 2 (October 2016): 58–69, https://doi.org/10.22216/jit.2014.v8i2.424.

[41] Nana Audina and Raihan Raihan, "Prinsip Good Governance Pada Kepemimpinan Umar Bin Abdul Azis," *Al-Idarah: Jurnal Manajemen Dan Administrasi Islam*, 2019, https://doi.org/10.22373/al-idarah.v2i2.4010.

Ketiga, perbaikan sanitasi yang dilakukan dengan dilakukannya penggalian atas sumur-sumur baru demi memenuhi air bersih yang dibutuhkan masyarakat. Perbaikan dan pembangunan jalan-jalan di kota Damaskus dan sekitarnya. *Keempat*, pembangunan penginapan yang diperuntukkan demi memuliakan tamu serta para musafir yang singgah dan beristirahat di Damaskus. Memperbanyak dan memperindah sarana ibadah seperti masjid terus dilakukan. Pemberian pengobatan gratis bagi masyarakat yang sakit. Umar II juga memperbaiki layanan pos, sehingga aktivitas korespondensi berlangsung baik, lancar dan aman hingga sampai tujuan. *Kelima*, kedekatan 'Umar bin 'Abd al-'Azīz dengan rakyat, mengundang simpati masyarakat, sehingga keamanan semakin kondusif. Simpati ini datang dari kawan maupun lawan.

Kelompok Khawarij dan Syiah yang pada masa-masa sebelumnya seringkali berontak, pada masa Umar II berubah dan melunak. Umar II tidak mencoba mengatasi perbedaan yang terjadi dengan cara-cara kekerasan seperti dengan senjata dan perang, namun mengajak kelompok yang berselisih pendapat itu melalui diskusi dan musyawarah. Hal ini terbilang ampuh dan mampu menghentikan pemberontakan dari pihak golongan Khawarij dan Syiah, sehingga mereka taat pada penguasa. Mengenai Khawarij, 'Umar bin 'Abd al-'Azīz pernah menulis surat berikut.

> "Dari hamba Allah Umar, Amirul Mukminin, kepada golongan telah keluar (Khwarij). Sesungguhnya aku mengajak kalian kepada kitab Allah dan sunnah nabiNya. Sesungguhnya Allah berfirman '*Siapakah yang lebih baik perkataannya daripada orang yang menyeru kepada Allah, mengerjakan amal saleh, dan berkata, 'sesungguhnya aku termasuk orang-orang yang menyerahkan diri.* (QS. Al-Fussilat: 33) Allah juga berfirman *"Serulah kepada jalan tuhanmu dengan hikmah dan pelajaran yang baikdan bantahlah mereka dengan cara-cara yang baik. Sesungguhnya tuhanmu Dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat di jalannya dan Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk."* (QS. An-Nahl: 125). Aku ingatkan kalian pada Allah dalam darah kalian, jangan sampai kalian melakukan perbuatan para pemimpin kalian, yaitu kaum yang disifati Al-Qur'an sebagai

> *"orang-orang yang keluar dari kampungnya dengan rasa angkuh dan dengan maksud riya' kepada manusia serta menghalangi (orang) dari jalan Allah."* (QS. Al-Anfal: 47). Dengan dosa apa kalian berani keluar dari agama kalian dan menghalalkan darah yang haram untuk dialirkan serta merampas harta yang haram dirampas? Jikalau dosa Abu Bakar dan Umar membuat rakyat keluar dari agama mereka, memang Abu bakar dan Umar memiliki dosa namun pendahulu kalian ada dalam jamaah dan tidak keluar dari jamaah seperti kalian dan kekuatan tentara kalian. Sesungguhnya jumlah pasukan kalian hanya empatpuluhan orang. Aku bersumpah seandainya kalian adalah anak-anak perawan dari anak-anakku sendiri dan kalian ingin merampas apa yang aku bentangkan pada rakyat umum niscaya aku tumpahkan darah kalian. Aku lakukan itu dengan sepenuhnya mengharap ridla Allah yang berfirman *"Negeri akhirat itu, Kami jadikan untuk orang-orang yang tidak ingin menyombongkan diri dan berbuat kerusakan di bumi. Dan kesudahan (yang baik) itu adalah bagi orang-orang yang bertakwa."* (QS. Al-Qashshash: 83). Nasihat ini aku berikan kepada kalian jika kalian suka. Jika kalian ingin menipu dan memperdayaiku, sejak dulu belum pernah ada penasihat yang tertipu dan terpedaya. *Wassalamualaikum warahmatullahi wabarakaatuh*

Pada masanya pula dia melarang masyarakatnya untuk mencaci atau menghujat 'Alī bin Abī Ṭalib dalam khutbah atau pidato.[42] Satu kebijakan yang sangat kontras dengan para khalifah sebelumnya yang selalu mencaci imam kaum Syiah. Para Khalifah sebelumnya menerapkan kebijakan itu agar rakyat jauh dari pengaruh Syiah. Sementara Khalifah cicit 'Umar bin Khattab ini berhasil mendamaikan dan meredakan perseteruan Syiah Sunni, satu yang yang mustahil tercapai pada masa sebelumnya.[43]

Keenam, Umar II mengganti peperangan dengan gerakan dakwah Islam, sehingga pendekatannya lebih bersifat persuasif. Hal ini kemudian mengundang simpati dari pemeluk agama lain. hal ini yang kemudian membuat raja Raja Sind kagum dengan

---

[42] M Nasihudin Ali, "Kebijakan Umar Ibn Abdul Aziz Dalam Pemberantasan Korupsi," *Journal of History and Cultural Heritage*, 2020.

[43] Hakam, *Biografi Umar Bin Abdul Aziz Penegak Keadilan*.

kebijakan itu lalu dia mengucapkan dua kalimah syahadat yang kemudian diikuti rakyatnya. Sedangkan masyarakat yang tetap menganut agama non-Islam tetap dilindungi namun dikenakan pajak yang tak memberatkan. Ketujuh, jika Umar memperoleh banyak budak dari hasil rampasan perang, dia membaginya kepada semua orang menderita penyakit lumpuh dan penyakit menahun hingga akhirnya setiap orang yang lumpuh dan memiliki penyakit menahun memiliki budak yang melayani mereka. Orang buta memiliki budak yang dapat menuntun mereka.[44]

Penutup

Eksplorasi mengenai 'Umar bin 'Abd al-'Azīz memperlihatkan sisi yang kompleks yang dimilikinya. Kebijakan-kebijakan yang dibuatnya telah menempatkan rakyat menjadi nyaman, terlindungi, sejahtera, dan aman kehidupannya. Namun, di sisi lain, kebijakan-kebijakan yang cenderung berpihak kepada rakyat telah menempatkan keluarga besarnya (Bani Umayyah) berang dan merasa disisihkan serta tersingkirkan karena *privilege* yang mereka miliki di masa sebelumnya diambil oleh 'Umar II ini. Hal ini yang kemudian membuat pemerintahannya hanya berumur 2,5 tahun sehingga kebijakan-kebijakan yang telah diterapkan Umar II tidak dijalankan oleh penggantinya, sehingga dinasti Umayyah kembali pada jalur politik dinasti yang mengutamakan elite dan mengesampingkan kesejahteraan rakyatnya.

[44] Hakam.

Daftar Pustaka

Al-Atsari, Abu Faiz. "Umar Bin Abdul Aziz, Khalifah Pembela Sunnah Dan Penegak Keadilan," No.114 Ed 11 Th. Ke-10,." *Majalah Al-Furqon*, 1432.

Al-Ḥakam, Muḥammad Abd Allah bin Abd. *Al-Khalīfah Al-'Adil 'Umar Bin 'Abd Al-Azīz: Khamis Al-Khulafā' Al-Rāshidīn*. Kairo: Dār Fadilah, n.d.

Al-Ṣallabī, Alī Muḥammad Muḥammad. *Al-Khalīfah Al-Rashīd Wa Al-Muṣlih Al-Kabīr Umar Bin Abd Al-Azīz*. Damaskus: Dār al-Kathīr, 2009.

Al-Suyuṭī, Jalal al-Dīn. *Tarikh Khulafa'*. Translated by Fachry. Jakarta: Hikmah, 2010.

Ali, M Nasihudin. "Kebijakan Umar Ibn Abdul Aziz Dalam Pemberantasan Korupsi." *Journal of History and Cultural Heritage*, 2020.

Audina, Nana, and Raihan Raihan. "Prinsip Good Governance pada Kepemimpinan Umar Bin Abdul Azis." *Al-Idarah: Jurnal Manajemen Dan Administrasi Islam*, 2019. https://doi.org/10.22373/al-idarah.v2i2.4010.

Burke, Edmund. "Ira M. Lapidus, A History of Islamic Societies (Cambridge: Cambridge University Press, 1988). Pp. 1002." *International Journal of Middle East Studies*, 1993. https://doi.org/10.1017/s0020743800058554.

Hakam, Abdullah bin Abdul. *Biografi Umar Bin Abdul Aziz Penegak Keadilan*. Translated by Habiburrahman Syaerozi. Jakarta: Gema Insani Press, 2002.

Harahap, Kuliman. "Kebijakan Pengelolaan Keuangan Publik Pada Masa Kekhalifahan Umar Bin Abdul Aziz." *Jurnal Ipteks Terapan* 8, no. 2 (October 2016): 58–69. https://doi.org/10.22216/jit.2014.v8i2.424.

Ibn al-Jauzī, Abū al-Farah Abd al-Raḥmān. *Sirah Wa Manāqib 'Umar Bin 'Abd Al-Azīz*. Iskandaria: Dār Ibn Khaldūn, 1996.

Jozi, Zohreh, Parasto Masjedi Khak, and Alireza Nosrati. "Elemental Analysis of Silver Coins during the Umayyads through the Pixe Method." *Interdisciplinaria Archaeologica*, 2019. https://doi.org/10.24916/iansa.2019.1.5.

Karim, M. Abdul. *Sejarah Dan Peradaban Islam*. Yogyakarta: Bagaskara Yogyakarta, 2015.

Kathīr, Ibn. *Al-Bidāyah Wa Al-Nihāyah*. Beirut: Maktabah al-Ma'ārif, 1990.

Kusumastuti, Annisa Silvi, and Mohammad Ghozali. "Konsep Welfare State Pada Kebijakan Umar Bin Abdil Aziz Sebagai Khalifah Bani Umayyah." *ASAS* 12, no. 01 (July 2020): 1–18. https://doi.org/10.24042/ASAS.V12I01.6920.

Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. *A History of Islamic Societies*, 2014. https://doi.org/10.1017/cbo9781139048828.

———. *Sejarah Sosial Umat Islam*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999.

———. "Spanish-Islamic Civilization." In *Islamic Societies to the Nineteenth Century*, 2013. https://doi.org/10.1017/cbo9781139027670.033.

Mohammad Musa Al-Shareef. "The Life of Omar Ibn Abdel-Aziz," n.d.

Najeebabadi, Akbar Shah. *The History of Islam*. London: Darussalam International Publication, 2001.

Nur, Muhammad. "Pemerintahan Islam Masa Daulat Bani Umayyah (Pembentukan, Kemajuan Dan Kemunduran)." *Jurnal Pusaka*, 2015.

Qudsy, Saifuddin Zuhri. "Umar Bin Abdul Aziz dan Semangat Penulisan Hadis." *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 2013. https://doi.org/10.14421/esensia.v14i2.760.

Refileli, Refileli. "Peradaban Islam di Andalusia (Perspektif Sosial Budaya)." *Tsaqofah Dan Tarikh: Jurnal Kebudayaan Dan Sejarah Islam*, 2017. https://doi.org/10.29300/ttjksi.v2i2.713.

Syalabi, A. *Sejarah Dan Kebudayaan Islam*. Translated by Mukhtar Yahya. Vol. 1. Jakarta: PT. Pustaka al-Husna Baru, 2003.

Muhammad Akmaluddin

Menempatkan Hadis dalam Ruang Epistemiknya: Dari al-Andalus Hingga Indonesia

Kajian hadis selama ini banyak fokus pada persoalan *isnād, matn, riwāyah* dan *dirāyah,* serta *fahm al-ḥadīṡ*. Sedangkan kajian hadis yang berkaitan dengan persoalan sosial, politik dan budaya belum begitu berkembang. Padahal kajian terakhir ini diharapkan lebih kaya dan variatif di segala ruang dan waktu. Dalam kajian epistemologi, ruang dan waktu masyarakat tertentu menentukan inovasi pengetahuan di dalamnya. Gaya menalar atau pemikiran suatu masyarakat memberikan kontribusi dalam menggali informasi baru yang muncul dari realitas masyarakat tersebut. Hal yang sama diungkapkan oleh al-Jābirī yang menyebutkan bahwa pemikiran bukan sebagai konten (*al-fikr al-muḥtawā*) semata, tapi juga sebagai instrumen (*al-fikr al-'ādah*) yang memproduksi nalar, baik secara ideologis maupun ilmiah. Relasi pemikiran dan lingkungan, dalam pandangan al-Jābirī, akan membentuk sistem pengetahuan di dalam masyarakat. Oleh karena itu, kajian hadis seharusnya menekankan asas penemuan (*iktisyāf; discovery*) dan dapat diverifikasi (*qābil li al-taḥaqquq; verifiable*). Dua asas tersebut menjadi dasar inovasi bagi kajian hadis. Tidak adanya dua unsur

tersebut akan berdampak pada krisis inovasi dalam ilmu hadis. Hal tersebut akan menyebabkan kemandekan dan kemunduran, baik secara material maupun intelektual.[1]

Studi kawasan misalnya, yang lebih banyak memberikan gambaran atas realitas pemikiran dan lingkungan di suatu wilayah, diharapkan dapat memberikan banyak kontribusi terhadap kajian hadis. Pasalnya, suatu masyarakat tidak hadir dalam ruang yang kosong, tetapi sudah memiliki seperangkat pengetahuan di dalamnya. Dengan perangkat pengetahuan yang dimiliki, seseorang dapat memberikan ketegasan dalam memberikan pemahaman hadis yang relevan dengan konteks yang dihadapi. Terkait dengan hal ini, Goldziher menyebutkan bahwa ada solusi untuk mengatasi berbagai problem di dunia Islam yang semakin luas dapat dicapai. Caranya adalah dengan mengambil posisi tegas atas penyelesaian masalah yang tidak ada di masa Rasulullah. Oleh karena itu, para ulama mengungkap banyak masalah politik, teologis dan yuridis di berbagai daerah yang semakin luas dan tidak pernah dibahas di masa Rasulullah dengan memberikan kepastian hukum yang tegas.[2]

Sebaran Hadis: Relasi Kuasa dan Pengetahuan

Penyebaran hadis dimulai dengan proses *riḥlah fī ṭalab al-ḥadīṡ* (perjalanan mencari hadis). Perjalanan ini telah dimulai sejak masa sahabat Jābir bin ‘Abd Allāh (w. setelah 70 H./689 M.) dari Madinah yang mengonfirmasi hadis yang belum pernah didengarnya dari Rasulullah kepada ‘Abd Allāh bin Unays al-Anṣārī (w. 54 H./673 H.). Jābir menjual untanya untuk biaya pergi ke Syām guna menemui ‘Abd Allāh bin Unays, yang jaraknya satu bulan perjalanan dari Madinah.[3] Menurut Nūr al-Dīn ‘Itr, *riḥlah* ini kemudian menjadi

[1] Muḥammad ‘Ābid Al-Jābirī, *Isykāliyyāt Al-Fikr Al-‘Arabī Al-Mu‘Āṣir* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabiyyah, 1990), 51–54.

[2] Ignaz Goldziher, *Pengantar Teologi Dan Hukum Islam*, trans. Hesri Setiawan (Jakarta: INIS, 1991), 67.

[3] Aḥmad bin ‘Alī al-Khaṭīb Al-Baghdādī, *Al-Riḥlah Fi Ṭalab Al-Ḥadīṡ* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1975), 109–111; Muḥammad bin Aḥmad Al-

metode para *muḥaddiṡūn* dalam mencari dan mengonfirmasi hadis. Semakin lama, tujuan *riḥlah* semakin berkembang, dari pencarian dan konfirmasi menjadi pencarian *isnād 'ālī*, kriteria *rawi* dan grup diskusi di antara para *muḥaddiṡūn*.[4]

Sebaran hadis yang dimulai pada abad II H./VIII M. sudah menyebar ke berbagai daerah seperti Madinah, Yaman, Bashrah, Kufah, Syam, Mesir, Baghdad, Afrika hingga ke al-Andalus. Sebaran ini berkaitan dengan penaklukan beberapa daerah Transoxiana hingga ke semenanjung Iberia, sehingga al-Qur'an dan hadis yang menjadi petunjuk hidup para penakluk juga dibawa.[5] Menurut M. Ṭāhir al-Jawābī, penyebaran hadis berlangsung ke berbagai daerah dengan jenis interaksi pertukaran informasi antara satu orang dengan lainnya. Interaksi ini kemudian membentuk suatu forum hadis yang berpindah-pindah (*madrasah al-ḥadīs al-muntaqilah*). Metode dan tujuan tiap madrasah di berbagai daerah sama dan padu, sedangkan media penyampaian, pemahaman isi hadis, dan metode kodifikasi terus berkembang.[6]

Berbagai perkembangan terkait dengan media, pemahaman dan metode kodifikasi belum mendapat perhatian yang lebih dalam dari berbagai peneliti. Dalam kajian epistemologi, berbagai perubahan pengetahuan menciptakan retakan *episteme* dan menimbulkan diskontinuitas sekaligus kontinuitas pengetahuan.[7] Epistemologi hadis yang berkembang di Baghdad, sebagai pusat pemerintahan awal abad II H./VIII M. dan III H./IX M., tentu berbeda dengan Madinah sebagai pusat kehidupan hadis. Begitu

Żahabī, *Siyar A'lām Al-Nubalā', ed. Syu'aib al-Arnā'ūṭ*, vol. 3 (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1985), 191–192.

[4] Nūr al-Dīn 'Itr, "I'jāz al-Nubuwwah al-'Ilmī," in *Al-Riḥlah Fi Ṭalab al-Ḥadīṡ*, ed. 'Alī al-Khaṭīb Al-Baghdādī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1975).

[5] W. Montgomery Watt dan Pierre Cachia, *A History of Islamic Spain* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1977).

[6] Muḥammad Ṭāhir Al-Jawābī, *Juḥūd Al-Muhaddiṡīn Fī Naqd Matn Al-Ḥadīṡ Al-Nabawī Al-Syarīf* (Tunis: Mu'assasāt 'Abd al-Karīm bin 'Abd Allāh, 1991), 17.

[7] J.J Scheurich dan K.B. McKenzie, "Metodologi Foucault: Arkeologi Dan Genealogi," in *The Sage Handbook of Qualitative Research*, ed. K. Denzin dan S.L. Yvonna, trans. Dariyatno (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 222.

juga epistemologi hadis di al-Andalus sebagai daerah terluar Islam pada waktu itu, memiliki perbedaan dengan daerah lainnya. Hal ini menunjukkan bahwa wacana yang ditawarkan dan juga relasi kuasa pengetahuan masyarakat suatu daerah dengan daerah yang lain memiliki perbedaan.

Menurut Foucault, kekuasaan tidak dimiliki dan dipraktikkan dalam suatu ruang lingkup yang memiliki banyak posisi strategis yang berkaitan antara satu dengan yang lain. Foucault meneliti kekuasaan pada individu (subyek) dalam lingkup yang paling kecil, karena kekuasaan menyebar tanpa bisa dilokalisasi dan meresap ke dalam seluruh jalinan hubungan sosial. Kekuasaan beroperasi dan bukan dimiliki oleh oknum dalam relasi-relasi pengetahuan, ilmu, dan lembaga-lembaga. Kekuasaan tidak bersifat represif, melainkan menormalisasikan susunan-susunan masyarakat.[8] Atas dasar ini, kajian kawasan yang terkait dengan hadis harus *clear and distinct,* sehingga tidak terjadi percampuran antara satu *episteme* dengan *episteme* yang lain. Dalam hal ini, kita akan membahas kajian hadis dan perkembangannya di al-Andalus dan Indonesia sebagai gambaran terhadap periodisasi perkembangan hadis di daerah periferal dan juga perbedaannya dengan daerah pusat-pusat hadis di semenanjung Arab.

Studi Hadis di al-Andalus dan Indonesia

Dalam berbagai literatur, tokoh yang dikenal sebagai penyebar hadis ke al-Andalus adalah Mu'āwiyah bin Ṣāliḥ al-Ḥimṣi (w. 158 H./775 M.) pada tahun 125 H./742 M. yang berprofesi sebagai *qāḍī*. Tugas ini dilanjutkan setelahnya oleh Ziyād bin 'Abd al-Raḥmān al-Lakhmī Syabṭūn (w. 193 H./809 M.) yang juga dikenal sebagai tokoh yang mempopulerkan konsep *fiqh* dan halal haram di al-Andalus. Tokoh ini tidak disebutkan oleh al-Mazī dalam *Tahżib al-Kamāl*. Keidentikan tokoh penyebar hadis sebagai seorang *fāqih*

[8] Larry Shiner, "Reading Foucault: Anti-Method and the Genealogy of Power-Knowledge," *History and Theory* 21, no. 3 (Oktober 1982): 382–398.

menunjukkan *fiqh* dan *ḥadīṡ* saling terkait dan integratif.[9] Fenomena ini juga dikuatkan oleh pengetahuan penduduk al-Andalus yang hanya mengetahui kitab Allah (al-Qur'an) dan *Muwaṭṭa' Mālik* (*lā na'rif illā kitāb Allāh wa Muwaṭṭa' Mālik*), serta *qirā'ah* Nāfi'. Bahkan, pandangan Imam Mālik dalam fikih dijadikan mazhab resmi al-Andalus, dengan pertimbangan bahwa beliau berasal dari Madinah, daerah hijrah Rasulullah.[10] Pengenalan masyarakat al-Andalus terhadap *Muwaṭṭa' Mālik* tidak dapat dilepaskan dari Yaḥyā bin Yaḥyā al-Layṡī al-Qurṭubī (w. 234 H./848 M.) sebagai periwayat kitab *Muwaṭṭa'* yang paling populer dan terbaik di dunia Islam.

Fenomena unik lain yang dimiliki masyarakat al-Andalus adalah pemahaman mereka terhadap teks yang disesuaikan dengan konteks setempat. Hal ini dilakukan oleh ulama' Mālikiyyah di al-Andalus dalam bentuk adaptasi syari'at dengan konteks lingkungan setempat. Mereka menerapkan hukum zakat buah *Tin* yang dianggap wajib sebagaimana halnya kewajiban membayar zakat bagi kurma. Alasan yang mendasari pandangan ini karena buah *Tin* menjadi makanan pokok di al-Andalus.[11] Upaya lain juga dilakukan dengan bentuk penerjemahan beberapa istilah dan kalimat Arab ke dalam bahasa lokal al-Andalus. Cara ini banyak dilakukan pada saat memberikan komentar atas *Muwaṭṭa' Mālik,* misalnya 'Abd al-Malik bin Ḥabīb (w. 238 H./852 M.) dalam *Tafsīr Gharīb Al-Muwaṭṭa'*, menafsirkan *jazar* (wortel) yang disebut sebagai *iṣṭaflīn* di Syām dan *isfināriyyah* (*zanahoria,* Spanyol) di al-Andalus, serta *quf'ah* yang disebut penduduk Andalusia sebagai *quffah mustaṭīlah*.[12] Di samping pemahaman, adaptasi juga dilakukan dalam kajian hadis *riwāyah* dengan tidak memberi batasan ketat dan kaku sebagaimana

---

[9] G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 23.

[10] Muḥammad bin Aḥmad Al-Maqdisī, *Aḥsan Al-Taqāsīm Fī Ma'rifah Al-Aqālīm* (Kairo: Maṭba'ah al-Madbūlī, 1991), 236–237.

[11] Yasin Dutton, *The Origins of Lslamic Law: The Qur'an, the Muwaṭṭa' and Madinan 'Amal* (New Delhi: Lawman, 2000), 216–217.

[12] 'Abd al-Malik bin Ḥabīb bin Sulaimān Al-Sulamī, "Tafsīr Gharīb Al-Muwaṭṭa'," ed. 'Abd al-Raḥmān bin Sulaimān Al-'Uṡaimīn (Riyād: Maktabah al-'Abīkān, 2001), 372.

yang dilakukan ulama' di kawasan Masyriq.[13]

Sedangkan di Indonesia, kajian hadis *riwāyah* tidak begitu banyak dibandingkan di al-Andalus. Kajian paling awal tentang hadis di Indonesia ditemukan pada abad XII H./XVIII M. Menurut Fathurrahman, kajian hadis awal di Indonesia memang tidak sebanyak fikih dan tasawuf. Kitab hadis pertama dibuat oleh Nūr al-Dīn al-Rānirī (w. 1068 H./1658 M.), seorang Ulama' asal Aceh melalui karyanya, *Hidāyah al-Ḥabīb fī al-Targhīb wa al-Tarḥib*. Kitab ini merupakan kumpulan beberapa hadis dari *al-kutub al-tis'ah* dan berisi penjelasan berbagai hadis yang dijelaskan dengan bahasa Melayu dan aksara Arab Jawi.[14] Karya ini juga menunjukkan kebutuhan pemahaman hadis dengan bahasa dan aksara lokal yang lebih diutamakan daripada membahas hadis *riwāyāh* yang penuh dengan kajian akademis.

Kitab hadis awal yang ada di al-Andalus dan Indonesia menunjukkan bahwa kajian hadis di daerah non-Arab membutuhkan penyesuaian dengan realitas masyarakat dan penerapan epistemologi kritis. Komentar hadis yang mengalami proses vernakular, penjelasan atas *social setting*, dan budaya masyarakat setempat merupakan pembentukan sistem pengetahuan di daerah periferal. Upaya ini dalam pandangan Neuwirth sebagai bagian untuk menempatkan narasi agama dalam ruang epistemik.[15] Masyarakat al-Andalus dan Indonesia tidak membutuhkan kajian hadis *riwāyah* maupun *jarḥ wa ta'dīl* yang teoritis dan akademis, namun mereka menginginkan kajian yang aplikatif dan empiris. Hal ini berkesesuaian dengan pandangan Modarressi yang

[13] Muhammad Akmaluddin, "Developments of Ḥadīth Riwāya in al-Andalus (2nd - 3rd Centuries of Hijriyya)," *Ulumuna* 21, no. 2 (Desember 29, 2017): 228–252, diakses Juni 8, 2021, http://ulumuna.or.id.

[14] Oman Fathurahman, "The Roots of the Writing Tradition of Ḥadīth Works in Nusantara: Hidāyāt al-ḥabīb by Nūr al-Dīn al-Rānīrī," *Studia Islamika* 19, no. 1 (April 30, 2012), diakses Juni 8, 2021, http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/studia-islamika/article/view/369.

[15] Neuwirth Angelika, "Locating the Qur'an in the epistemic space of late antiquity," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54, no. 2 (Agustus 1, 2013): 189–203, diakses Juni 8, 2021, http://www.forum-transregionale-studien.de/zukunftsphilologie/.

menyebutkan pemahaman atas teks agama perlu dilakukan dalam ruang yang empiris.[16]

Negosiasi yang dilakukan para ulama terkait teks hadis dengan konteks dan tradisi menunjukkan bagaimana mereka memberikan pemahaman alternatif bagi pemahaman hadis. Upaya melakukan negosiasi membutuhkan penilaian atas situasi agar lebih relevan dengan kebutuhannya,[17] sehingga akan lebih maju dan lengkap dibandingkan sebelumnya.[18] Namun, upaya ini tidak selamanya berjalan dengan baik. Beragam konflik terbuka yang melibatkan *ahl al-ḥadīṡ* di al-Andalus dengan *ahl ra'y* dari mazhab Mālikī berdampak pada marjinalisasi kajian hadis selain *Muwaṭṭa'*.[19] Akibatnya, kitab *ahl al-ḥadīṡ* banyak disensor dan dilarang beredar oleh pemerintah.[20] Sedangkan, kajian hadis di Indonesia lebih mengarah pada upaya

[16] Matin Modarressi, "The Strait of Gibraltar as the 'meeting of the two seas' from the Quran: References in medieval Spanish and North African texts," *International Journal of Maritime History* (SAGE Publications Ltd, Mei 1, 2017), diakses Juni 8, 2021, https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0843871417693999?journalCode=ijha.

[17] J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2002), 26–27.

[18] Harald Motzki, "Dating Muslim Traditions: A Survey," *Arabica* 52, no. 2 (2005); Harald Motzki, "The Muṣannaf of ʿAbd al-Razzāq al-Sanʿānī as a Source of Authentic Aḥādīth of the First Century A. H.," *Journal of Near Eastern Studies* 50, no. 1 (Januari 21, 1991): 1–21, diakses Juni 8, 2021, https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/373461; Harald Motzki, Nicolet Boekhoff-van der Voort, dan Sean W. Anthony, *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghazi Hadith, Islamic history and civilization*, vol. 78 (Leiden: Brill, 2010).

[19] Maribel Fierro, "Local and Global in Ḥadīth Literature: The Case of Al-Andalus," in *The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam: Essays in Honour of Harald Motzki*, ed. Nicolet Boekhoff-van der Voort, Kees Versteegh, dan Joas Wagemakers (London: Brill, 2011), 63–88; Maribel Fierro, "The Introduction of Ḥadīth in Al-Andalus (2nd/8th–3rd/9th Centuries)," *Der Islam* 66 (1989): 68–93.

[20] Maribel Fierro, "Manuscritos en al-Andalus. El Proyecto H.A.T.A. (Historia de los Autores y Transmisores Andalusíes)," *Al-Qanṭara* 19, no. 2 (Februari 15, 2019): 473, diakses Juni 8, 2021, http://al-qantara.revistas.csic.es/index.php/al-qantara/article/view/510; Maribel Fierro, "How Do We Know about the Circulation of Books in al-Andalus? The Case of al-Bakrī's Kitāb al-Anwār," *Intellectual History of the Islamicate World* 4, no. 1–2 (Maret 21, 2016): 152–169, diakses Juni 8, 2021, https://brill.com/view/journals/ihiw/4/1-2/article-p152_8.xml.

pembenaran terhadap praktik agama yang dianggap menyimpang dari Islam, seperti paham *waḥdah al-wujūd* oleh Ḥamzah Fansūrī (w. 1104/1693) yang populer di Aceh sebelum kedatangan al-Rānirī.[21] Kritis atas penyimpangan ajaran ini berlanjut hingga masa Bisri Musthofa (w. 1397/1977). Problem ini tampak dalam karya Bisri yang berjudul *al-Azwād al-Musṭafawiyyah fī Tarjamah al-Arba'īn al-Nawawiyyah* yang ditujukan untuk meluruskan dan membenarkan pemahaman bidah yang dilancarkan oleh gerakan pembaharuan di Indonesia pada abad XIV H./XX M.[22]

Penutup

Pemahaman para ulama di al-Andalus dan Indonesia menunjukkan bagaimana kajian hadis ditempatkan pada ruang epistemiknya. Situasi politik, sosial, budaya dan tingkat pengetahuan masyarakat dinegosiasikan dengan pemahaman hadis yang berdampak pada kemunculan berbagai komentar alternatif. Komentar ini tidak hanya mengikuti komentar yang telah ada yang memuat ruang epistemik semenanjung Arab, tetapi menyesuaikan dengan tempat dan waktu di masing-masing wilayah. Dengan cara pemahaman ini, masyarakat dapat menganalisis, menafsirkan pengalaman dan peristiwa yang dihadapinya. Di samping itu, mereka juga dapat menilai situasi dan mengambil keputusan dalam aktivitasnya. Dengan demikian, kajian hadis pada ruang epistemiknya akan semakin memperkaya kajian hadis sebagaimana dikembangkan oleh para sarjana Barat, yang lebih lengkap dan maju dari sebelumnya. Jika kajian ini diterapkan untuk membaca berbagai

[21] Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern "Ulama" in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Sydney: Allen & Unwin/Asian Studies Association of Australia, 2004), 52–54.

[22] Bisri Musthofa, *Al-Azwād al-Musṭafawiyyah Fī Tarjamah al-Arba'īn al-Nawawiyyah* (Kudus: Menara Kudus, 1955); Muhammad Akmaluddin, "Social and Cultural Relations in Islamic Law in Javanese Context: KH. Bisri Musthofa's Thoughts on Qur'an and Hadith Issues," *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 21, no. 2 (Oktober 31, 2020): 221–244, diakses Juni 8, 2021, http://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/esensia/article/view/2355.

manuskrip hadis baru, maka akan membuka berbagai jalur *isnād* dan pemahaman yang baru dari aliran *mainstream*.

Daftar Pustaka

‘Itr, Nūr al-Dīn. "I‘jāz al-Nubuwwah al-‘Ilmī." In *Al-Riḥlah Fi Ṭalab al-Ḥadīṡ*, diedit oleh ‘Alī al-Khaṭīb Al-Baghdādī. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1975.

Akmaluddin, Muhammad. "Developments of Ḥadīṡ Riwāya in al-Andalus (2nd - 3rd Centuries of Hijriyya)." *Ulumuna* 21, no. 2 (Desember 29, 2017): 228–252. Diakses Juni 8, 2021. http://ulumuna.or.id.

———. "Social and Cultural Relations in Islamic Law in Javanese Context: KH. Bisri Musthofa's Thoughts on Qur'an and Hadith Issues." *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 21, no. 2 (Oktober 31, 2020): 221–244. Diakses Juni 8, 2021. http://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/esensia/article/view/2355.

Al-Baghdādī, Aḥmad bin ‘Alī al-Khaṭīb. *Al-Riḥlah Fi Ṭalab Al-Ḥadīṡ*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1975.

Al-Jābirī, Muḥammad ‘Ābid. *Isykāliyyāt Al-Fikr Al-‘Arabī Al-Mu‘Āṣir*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabiyyah, 1990.

Al-Jawābī, Muḥammad Ṭāhir. *Juḥūd Al-Muhaddiṡīn Fī Naqd Matn Al-Ḥadīṡ Al-Nabawī Al-Syarīf*. Tunis: Mu'assasāt ‘Abd al-Karīm bin ‘Abd Allāh, 1991.

Al-Maqdisī, Muḥammad bin Aḥmad. *Aḥsan Al-Taqāsīm Fī Ma‘rifah Al-Aqālīm*. Kairo: Maṭba‘ah al-Madbūlī, 1991.

Al-Sulamī, ‘Abd al-Malik bin Ḥabīb bin Sulaimān. "Tafsīr Gharīb Al-Muwaṭṭa'." diedit oleh ‘Abd al-Raḥmān bin Sulaimān Al-‘Uṡaimīn. Riyād: Maktabah al-‘Abīkān, 2001.

Al-Żahabī, Muḥammad bin Aḥmad. *Siyar A‘lām Al-Nubalā', ed. Syu‘aib al-Arnā'ūṭ*. Vol. 3. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1985.

Angelika, Neuwirth. "Locating the Qur'an in the epistemic space of late antiquity." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54, no. 2 (Agustus 1, 2013): 189–203. Diakses Juni 8, 2021. http://www.forum-transregionale-studien.de/zukunftsphilologie/.

Azra, Azyumardi. *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern "Ulama" in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Sydney: Allen & Unwin/ Asian Studies Association of Australia, 2004.

Dutton, Yasin. *The Origins of Lslamic Law: The Qur'an, the Muwaṭṭa' and Madinan 'Amal*. New Delhi: Lawman, 2000.

Fathurahman, Oman. "The Roots of the Writing Tradition of Ḥadīth Works in Nusantara: Hidāyāt al-ḥabīb by Nūr al-Dīn al-Rānīrī." *Studia Islamika* 19, no. 1 (April 30, 2012). Diakses Juni 8, 2021. http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/studia-islamika/article/view/369.

Fierro, Maribel. "How Do We Know about the Circulation of Books in al-Andalus? The Case of al-Bakrī's Kitāb al-Anwār." *Intellectual History of the Islamicate World* 4, no. 1–2 (Maret 21, 2016): 152–169. Diakses Juni 8, 2021. https://brill.com/view/journals/ihiw/4/1-2/article-p152_8.xml.

———. "Local and Global in Ḥadīth Literature: The Case of Al-Andalus." In *The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam: Essays in Honour of Harald Motzki*, diedit oleh Nicolet Boekhoff-van der Voort, Kees Versteegh, dan Joas Wagemakers. London: Brill, 2011.

———. "Manuscritos en al-Andalus. El Proyecto H.A.T.A. (Historia de los Autores y Transmisores Andalusíes)." *Al-Qanṭara* 19, no. 2 (Februari 15, 2019): 473. Diakses Juni 8, 2021. http://al-qantara.revistas.csic.es/index.php/al-qantara/article/view/510.

———. "The Introduction of Ḥadīth in Al-Andalus (2nd/8th–3rd/9th Centuries)." *Der Islam* 66 (1989): 68–93.

Goldziher, Ignaz. *Pengantar Teologi Dan Hukum Islam*. Diterjemahkan oleh Hesri Setiawan. Jakarta: INIS, 1991.

Juynboll, G. H. A. *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Modarressi, Matin. "The Strait of Gibraltar as the 'meeting of the two seas' from the Quran: References in medieval Spanish and North African texts." *International Journal of Maritime History*. SAGE Publications Ltd, Mei 1, 2017. Diakses Juni 8, 2021. https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0843871417693999?journalCode=ijha.

Motzki, Harald. "Dating Muslim Traditions: A Survey." *Arabica* 52, no. 2 (2005).

———. "The Muṣannaf of ʿAbd al-Razzāq al-Sanʿānī as a Source of Authentic Aḥādīth of the First Century A. H." *Journal of Near Eastern Studies* 50, no. 1 (Januari 21, 1991): 1–21. Diakses Juni 8, 2021. https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/373461.

Motzki, Harald, Nicolet Boekhoff-van der Voort, dan Sean W. Anthony. *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical and Maghazi Hadith, Islamic history and civilization*. Vol. 78. Leiden: Brill, 2010.

Musthofa, Bisri. *Al-Azwād al-Musṭafawiyyah Fī Tarjamah al-Arba'īn al-Nawawiyyah*. Kudus: Menara Kudus, 1955.

Scheurich, J.J, dan K.B. McKenzie. "Metodologi Foucault: Arkeologi Dan Genealogi." In *The Sage Handbook of Qualitative Research*, diedit oleh K. Denzin dan S.L. Yvonna, diterjemahkan oleh Dariyatno. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.

Shiner, Larry. "Reading Foucault: Anti-Method and the Genealogy of Power-Knowledge." *History and Theory* 21, no. 3 (Oktober 1982): 382.

Sudarminta, J. *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2002.

Watt, W. Montgomery, dan Pierre Cachia. *A History of Islamic Spain*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1977.

BAGIAN KETIGA

DISKURSUS ISLAM DAN TRADISI

M. Fatkhan

Kesalehan Normatif vs Mistik Islam Kejawen: Persinggungan Nilai Keislaman dan Tradisi di Masa Sultan Agung

Keberadaan Islam di Jawa tidak dapat dilepaskan dari perkembangannya di wilayah Malaka. Islam tercatat mulai masuk dan berkembang di Malaka sejak abad ke-13 M. Penyebarannya ke daerah tersebut dilakukan oleh para penyiar mistik Islam (sufi) yang melarikan diri dari Baghdad akibat ekspansi Mongol pada tahun 1258 M.,[1] yang kemudian mulai masuk ke wilayah Jawa sejak abad ke-14 M. hingga abad ke-16 M.[2] Islam masuk dan berkembang di Pulau Jawa melalui rute pantai timur Aceh, kemudian masuk ke Malaka dan menyebar ke Jawa melalui kota-kota pelabuhan di pantai utara Pulau Jawa.[3]

Keberadaan para sufi sebagai penyebar Islam di Jawa berdampak pada minimnya benturan antara ajaran-ajaran Islam yang dibawa dengan tradisi masyarakat Jawa yang sudah mapan sebelumnya. Hal yang sama disampaikan A. H. Johns yang menyebutkan penyebaran Islam di Nusantara, termasuk di Jawa tidak akan berkembang secara masif, jika tidak dilakukan oleh

[1] Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), 53.

[2] Koentjaraningrat, *Sejarah Kebudayaan Indonesia* (Yogyakarta: Penerbit Jambatan, 1954), 49.

[3] Koentjaraningrat, 48.

kalangan Sufi. Bagi Johns, karakteristik ajaran tasawuf yang elastis memungkinkan untuk menghindari benturan ajaran-ajaran Islam dengan tradisi masyarakat yang banyak dipengaruhi oleh agama pra-Islam.[4] Lebih lanjut, Johns mendeskripsikan bahwa ajaran sufisme dapat dengan mudah diterima oleh masyarakat Jawa karena gagasan yang terkandung di dalamnya berkesesuaian dengan gagasan dan pandangan dunia masyarakat Jawa.[5] Selain itu, dua ajaran ini memiliki konsep-konsep yang berdekatan dalam dimensi mistiknya, seperti *samadi* dengan zikir.[6] Kedekatan ini menjadi faktor utama yang menyebabkan Islam dapat menyatu dengan mudah ke dalam struktur kehidupan masyarakat Jawa.

Keberadaan Islam yang bermula di daerah pesisir pantai utara Pulau Jawa juga menjadi keuntungan tersendiri karena letaknya jauh dari pusat-pusat tradisi Hindu-Budha di kraton yang terletak di daerah pedalaman. Keuntungan ini terwujud dalam proses penyebaran Islam yang begitu masif di daerah pesisir Pulau Jawa. Simuh memberikan analisa menarik dalam memotret keadaan ini. Baginya, Islam mengalami kesulitan untuk menyebarkan ajarannya di lingkungan Istana. Hal tersebut membawa pengaruh pada metode penyebaran Islam dengan menyasar masyarakat di daerah pesisir dan masyarakat pedalaman yang masih belum kuat pengaruh ajaran Hindu-Budhanya.[7] Pengaruh kerajaan Hindu-Budha yang lemah di wilayah pesisir berdampak pada penerimaan terhadap Islam secara mudah oleh masyarakat wilayah tersebut.

Hal lain yang juga berpengaruh dalam penyebaran Islam di Jawa adalah peralihan kekuasaan dari kerajaan Hindu-Budha menjadi kerajaan Islam yang muncul di daerah pesisir pulau Jawa. Upaya perluasan kekuasaan yang dilakukan oleh para penguasa juga membawa dampak pada perluasan Islam sebagai bagian dari

---

[4] A.H. Johns, "Sufizm as a Category in Indonesian Literature and History," *Journal of Southeast Asian History* 2, no. 2 (1961): 10–23, https://doi.org/10.1017/S0217781100100547.

[5] Johns.

[6] Simuh, "Keunikan Interaksi Islam dan Budaya Jawa" (Jakarta, 2000), 27.

[7] Simuh, *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa* (Jakarta: Teraju, 2003), 66.

agamanya. Dalam konteks ini, para guru agama menjadi tokoh sentral dalam upaya penyeimbangan perluasan wilayah dengan perluasan dakwah. Pada masa ini, Islam berjalan secara sinergis melalui pesantren sebagai wadah utama.

Pada masa setelahnya, ketika kekuasaan di tanah Jawa berada di tangan Sultan Agung sebagai penguasa Mataram, penyebaran Islam tidak hanya dilakukan oleh guru agama, tetapi juga oleh para penguasa. Sinergitas budaya dan Islam dimasukkan dalam konsep-konsep kenegaraan melalaui karya-karya sastra. Problem sosial-kemasyarakatan dijadikan dasar untuk menghasilkan karya yang integratif antara tradisi dan Islam. Salah satu karya Sultan Agung yang representatif menggambarkan dinamika ini adalah *Serat Sastra Gending*. Dalam konteks inilah, tulisan ini ditujukan untuk melihat pertautan antara budaya Jawa dengan Islam yang tergambar dalam kitab tersebut.

Tulisan ini berusaha untuk mengungkapkan gejala sejarah yang berkaitan dengan konflik keagamaan dalam masyarakat kerajaan Mataram dengan titik fokus pada proses konflik yang melibatkan faham keagamaan mistik Islam kejawen dengan kesalehan normative yang terdapat dalam *Sastra Gending*. Untuk mencapai tujuan tersebut, tulisan ini menggunakan analisa sejarah yang berupaya melihat watak kesejarahan dari tradisi dengan menempatkannya dalam konteks sosial, politik, kultural dan ideologisnya. Metode sejarah digunakan dalam tulisan ini disebabkan oleh kemampuan metode ini dalam melakukan rekonstruksi imaginatif peristiwa di masa lalu yang dikorelasikan dengan data yang berasal dari *Sastra Gending* agar dapat diuji dan dianalisa secara kritis.[8] Dengan demikian, tulisan ini tidak hanya sekedar mengumpulkan data, tetapi juga menguji dan menganalisa, yang dilanjutkan dengan melakukan rekonstruksi.

Tulisan ini berangkat dari argumentasi bahwa dalam pemahaman terhadap *Serat Sastra Gending* membutuhkan

---

[8] Louis Gottschalk, *Mengerti Sejarah*, trans. oleh Nugroho Moto Sutanto (Jakarta: UI Press, 1986), 32.

pengetahuan yang berkaitan dengan kondisi sosial budaya, ekonomi dan politik pada masa teks tersebut diproduksi. Perdebatan paham keagamaan yang melibatkan Islam dan tradisi direspon dalam kitab ini dengan penawaran yang integratif antara keduanya. Cara ini penting untuk diungkapkan sebagai langkah alternatif dalam memberikan penyelesaian terhadap perdebatan antara Islam dan budaya yang masih banyak terjadi.

Konteks Sosial Politik Lahirnya Sastra Kejawen

Perpindahan kekuasaan dari kerajaan Majapahit ke Kasultanan Demak, diiringi dengan perpindahan konsep kebudayaan dari *zaman kebudan* (zaman Hindu-Kejawen) menuju *zaman kewalen* (zaman wali-Islam).[9] Peralihan ini sekaligus menandakan keberlangsungan akulturasi budaya kraton yang bersifat Hindu-Jawa dengan kebudayaan Islam.[10] Islam mulai masuk dalam setiap konsep pemikiran masyarakat di lingkungan kraton, termasuk ke dalam konsep pemikiran para pujangga. Hal ini juga berdampak pada perubahan atas muatan karya-karya sastra yang dihasilkan yang terkandung dalam nilai-nilai keislaman. Terdapat dua naskah yang representatif untuk membuktikan keterpengaruhan para pujangga terhadap ajaran Islam dalam beragam karyanya, misalnya naskah Jawa yang oleh ahli Belanda disebut *Het Boet van Bonang* dan *Een Javaans Geschrift uit de 16e Eeuw* (Primbon Jawa Abad ke-16 M.). Naskah Jawa *Het Boet van Bonang* dikenal sebagai karya yang kental nuansa pesantrennya dengan muatan sufisme ortodoks dan menentang setiap penyimpangan.[11]

Peralihan kekuasaan juga menjadi awal kekuasaan kerajaan Islam di Jawa. Setelah masa kerajaan Demak selesai, kekuasaan di tanah Jawa berganti ke tangan Pajang yang terletak di daerah pedalaman. Pada masa ini, Islam kembali berdialektika dengan

[9] Simuh, "Keunikan Interaksi Islam dan Budaya Jawa," 28.

[10] Simuh, *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa* (Yogyakarta: Benteng Budaya, 1996), 126.

[11] Simuh, *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa*, 68.

tradisi masyarakat pedalaman yang lebih kental nuansa mistiknya.[12] Setelah Pajang ditaklukkan oleh Mataram, Islam mulai berjumpa dengan sistem kebudayaan yang lebih besar dan komplek. Hal ini disebabkan oleh ekspansi Mataram yang semakin meluas ke beberapa daerah di Pulau Jawa. Puncak dari perkembangan ini terjadi pada masa kepemimpinan Sultan Agung (1613 M.-1645 M.) yang melakukan ekspansi ke wilayah timur Jawa.[13]

Keberhasilannya dalam melakukan ekspansi ke wilayah Timur pulau Jawa tidak memuaskan Sultan Agung untuk kembali memperluas kekuasaannya. Ia kembali melakukan ekspansi ke wilayah barat pulau Jawa hingga ke Batavia, pusat pemerintahan Belanda. Penyerangannya ke Batavia berlangsung pada dua tahap, yakni pada tahun 1628 M. dan tahun 1629 M. Serangan pertama berhasil memberikan ancaman pada Belanda, meskipun serangan ini mengalami kegagalan.[14] Kekalahan ini diikuti dengan serangan kedua yang hasilnya lebih buruk dari serangan pertama dengan jutuhnya banyak korban dari pihak tentara Mataram dan menandakan kekalahan besar yang dialami Mataram.

Dua kekalahan beruntun menyebabkan kekhawatiran masyarakat Jawa terhadap masa depannya.[15] Kekhawatiran ini memicu berbagai konflik yang berujung terjadinya beberapa pemberontakan di daerah Jawa Tengah dan Jawa Barat. Pemberontakan yang paling mengancam posisi Sultan Agung terjadi pada tahun 1630 M. yang dilakukan oleh dua puluh tujuh desa dengan pimpinan guru agama pengembara.[16] Dalam *Babad Sangkala*, sebagaimana dijelaskan oleh de Graaf, orang-orang yang melakukan pemberontakan dipimpin oleh seorang guru agama

---

[12] Merle C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, trans. oleh Darmono Hardjowijono (Yogyakarta: UGM Press, 1993), 60.

[13] Hermanus J. De Graaf, *Awal Kebangkitan Mataram: Masa Pemerintahan Senapati*, trans. oleh Javanologi (Jakarta: Pustaka Grafiti Pers, 1987), 97.

[14] Merle C. Ricklefs, *The Seen and Unseen Worlds in Java, 1726-1749: History, Literature, and Islam in the Court of Pakubuwana II* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1998), xxi.

[15] De Graaf, *Awal Kebangkitan Mataram: Masa Pemerintahan Senapati*, 197.

[16] Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, 93.

yang bernama Syaikh Bungas dari Wedi.[17] Wedi merupakan daerah yang terletak di sebelah barat Tembayat. Dari data ini, nampaknya pemberontakan berpusat di Banat, tempat keramat Sunan Tembayat dimakamkan. Dugaan ini diperkuat oleh pandangan de Graaf yang menunjukkan Tembayat sebagai pangkalan Spiritual kerajaan Pajang.[18]

Konflik Sultan Agung dengan para tokoh agama tidak berhenti di situ. Konfliknya dengan penguasa wilayah di sekitar Surabaya yang religius menuntutnya untuk melakukan upaya damai dengan penguasa wilayah lain yang merepresentasikan masyarakat yang sama, seperti penguasa Giri. Untuk menarik perhatian penguasa Giri, Sultan Agung melakukan perubahan terhadap penanggalan Saka menjadi Hijriyah.[19] Perubahan ini tidak hanya bertujuan sebagai jalan damai dengan penguasa Giri, akan tetapi terdapat nuansa yang lebih politis. Dengan perubahan semacam ini, Sultan Agung mengharapkan dirinya menjadi pusat kekuasaan dalam agama dan politik sekaligus.[20] Dialektika kebudayaan yang dilakukan Sultan Agung dengan Islam berjalan secara sinkretik dan mempengaruhi keseluruhan sistem pada masa tersebut. Sementara di sisi lain, kalangan masyarakat pesantren yang terletak di sebelah utara pantai Jawa masih konsisten melakukan penyebaran melalui penelaahan atas literatur-literatur khas pesantren.

Peralihan dari Majapahit hingga Mataram tidak hanya melibatkan pergantian kekuasaan, akan tetapi juga melibatkan perubahan sosial-keagamaan. Nuansa sinkretik dan pesantren juga mewarnai beragam literatur yang ada pada masa tersebut. Paling tidak, terdapat dua jenis literatur yang muncul, yakni kepustakaan Islam santri dan kepustakaan Islam kejawen.[21] Kepustakaan Islam

[17] De Graaf, *Awal Kebangkitan Mataram: Masa Pemerintahan Senapati*, 199.

[18] De Graaf, 85–86.

[19] Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, 60; Simuh, *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa*, 18.

[20] Purwadi, *Sejarah Sultan Agung, Harmoni antara Agama dengan Negara* (Yogyakarta: Media Abadi, 2004), 117.

[21] Simuh, *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita* (Jakarta: UI Press, 1988), 2.

santri[22] merupakan kepustakaan yang berkembang di pesantren yang mengandung ajaran syariat. Sedangkan, kepustakaan Islam kejawen merupakan salah satu kepustakaan Jawa yang memuat perpaduan antara tradisi Jawa dengan unsur-unsur ajaran Islam dengan ciri-ciri berbahasa Jawa dan sedikit menyinggung tentang syariat.[23]

Salah satu kepustakaan Islam kejawen adalah *Serat Sastra Gending* karya Sultan Agung. Kitab ini dianggap representatif untuk menggambarkan konsep pemikirannya dalam mengintegrasikan nilai-nilai Islam dan budaya Jawa. Karya ini juga menjadi acuan utama untuk menggambarkan keberagamaan Sutan Agung. Bahkan, Supadjar menyebut karya ini sebagai buku kebudayaan yang banyak membahas tentang kesenian, sekaligus juga buku filsafat yang bercorak religius dan mistis.[24]

Persinggungan Tradisi Islam dan Jawa dalam *Serat Sastra Gending*

a. Konteks Sosio-Religius *Sastra Gending*

Penulisan *Sastra Gending* memiliki latar belakang yang jelas yang memuat gambaran retrospektif dari masa-masa sebelumnya. Salah satu pendorong keberadaan kitab ini adalah wasiat Pangeran Senopati dan Ki Ageng Giring pada masa awal pemerintahan Mataram Islam, karya tulis yang muncul di masa kerajaan Pajang, dan karya-karya kewalian pada zaman Demak, khususnya yang membahas tentang Syekh Siti Jenar.[25] Sedangkan konteks sosio-religius yang melatari pengarangan kitab adalah perdebatan antara tasawuf sunni dan tasawuf falsasi pada abad ke-15 M. dan ke-16 M. Konflik yang penting dalam perdebatan ini adalah konflik yang

[22] Santri dalam pandangan Simuh merupakan sebutan bagi semua orang Islam di Jawa yang menjalankan syariat, baik yang pernah maupun yang tidak pernah belajar di pondok pesantren Simuh, 2..

[23] Simuh, 13.

[24] Damardjati Supadjar, *Filsafat Sosial Serat Sastra Gending* (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001), 10.

[25] Supadjar, 54.

melibakan Syekh Siti Jenar dan Sunan Panggung yang berakhir pada hukuman mati bagi keduanya.[26]

Konteks selanjutnya yang juga berpengaruh terhadap keberadaan karya ini adalah upaya asimilasi religius yang sudah diawali dengan baik pada masa sebelumnya yang berlanjut dengan pergantian peran. Proses asimilasi Islam dan budaya pada masa awal lebih banyak dilakukan oleh para agamawan. Sedangkan pada abad ke-17 dan ke-18, aktor yang lebih banyak berpengaruh dalam proses asimilasi ini berpindah pada kalangan bangsawan. Peralihan peran ini dipengaruhi oleh kesadaran para penguasa terhadap kekuatan Islam, sebagai ideologi baru yang dapat dimanfaatkan untuk menguatkan kekuasaannya.[27] Sultan Agung mengambil peran ini dengan melakukan perubahan secara fundamental terhadap tradisi-tradisi masyarakat Jawa dengan memasukkan nilai-nilai keislaman di dalamnya, seperti perubahan tahun Saka ke Hijriah atau penggunaan gelar Sultan.[28]

b. Perpaduan Syariah dan Tasawuf dalam Sastra Gending

Dalam aspek kandungannya, *Serat Sastra Gending* dapat dibaca melalui urutan *pupuh* yang terkandung dalam sitematika penulisannya. Kitab ini dimulai secara berurutan dengan menyebut *pupuh sinom*, *asmaradana*, *dandang gula*, *pangkur*, dan *pupuh durma*. *Pupuh pangkur* mengandung ajaran tentang hal-hal yang mestinya ditinggalkan (*nahi mungkar*), misalnya kritik yang diberikan oleh Sultan Agung terhadap orang yang melakukan perdebatan tentang keunggulan antara *sastra* dan *gending*, kebenaran dan keindahan, dan antara hakikat dan syari'at. Kandungan lain dari pupuh ini, misalnya hubungan antara *Zat*-sifat,

(II/ 11):

Dat lan sifat upami

---

[26] Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya*, trans. oleh Winarsih Partaningrat Arifin dan Rahayu S. Hidayat, vol. 2 (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000), 342.

[27] Lombard, 2:344.

[28] Lombard, 2:344–45.

Sayekti dingin upami
Dupi wus ana sipate
Mulajamah aranira
Awal lan akhirira
Kang sipat tansah kawengku
Marang dat kajatinira.

Begitu juga muatan hubungan antara rasa dan pangrasa, cipta dan ripta,

(II/ 12):
Rasa pangrasa upami
Yekti dingin rasanira
Pangrassa kari anane
Kang cipta - kalawan ripta
Sayekti dingin cipta
Kang ripta pan gendingipun
Kang nembah lan kang sinembah.

Syariat dalam *Sastra Gending* merupakan pijakan awal bagi seseorang untuk menaiki tingkat selanjutnya, yakni tarikat. Pada aspek ini, manusia dapat menapaki beberapa tanjakan (*maqamat*) dari satu tingkat menuju tingkat yang lebih tinggi (*menggah tarekat kawruh mangerti, ngijen-ngijen trusing kasampuman*), sehingga pada akhirnya manusia dapat bersentuhan dengan hakikat dengan merasa dekat dan mengenal Tuhan dengan sebenar-benarnya (*hakikat Wus nunggalake*). Dalam keadaan demikian, manusia akan mencapai *ma'rifat* (melihat Tuhan) melalui mata hati (*makrifat trusing kawruh*).[29] Konsep tersebut menekankan pada keterpaduan antara antara syariat dan hakikat agar tidak bertentangan.

Argumentasi ini diperkuat dengan kisah Syekh Siti jenar yang terkandung dalam *Sastra Gending.* Kisah ini ditujukan untuk menjelaskan pertentangan antara paham syariat dan hakikat. Sultan Agung merumuskan pertentangan ini secara bipolar dengan menybut ahli sastra yang berorientasi pada hakikat dan makna

[29] Supadjar, *Filsafat Sosial Serat Sastra Gending*, 38.

kehidupan, jangan sampai bertentangan dengan ahli *gending* yang orientasinya pada syariat dan irama kehidupan. Dua hal tersebut dalam pandangan Sultan Agung harus saling mengisi. Dalam gending V/9 dijelaskan,

(V/9)
Mula ngelmi mullet patraping sarengat Mong arjaning dumadi
Dadya Ara Manungsa
Tinuduh mrih utama
Utaming cipto Pamuji

Keterkaitan antara syariah dan hakikat mewarni sebagian besar tulisannya di *Serat Sastra Gending*. Hal yang sama juga disebutkan oleh Zaenuddin yang menyebutkan bahwa *Sastra Gending* memuat dua tema besar, yakni teologi dan tasawuf.[30]

Dalam bidang tasawuf mistik Islam, Sultan Agung sebagaimana tergambar dalam *Sastra Gending* berhasil mengupayakan penggabungan antara ketaatan yang berdasar syariah dengan tasawuf. Dalam hal ini, Sultan Agung menganjurkan pentingnya syariah sebagai landasan tasawuf (tasawuf Sunni), tetapi disisi lain, Sultan Agung mengakui keberadaan tasawuf falsafi dengan menggunakan *hulūl* sebagai salah satu konsepnya [31].

Disamping merepresentasikan terhadap relasi syariah dan hakikat, *Serat Sastra Gending* juga merefleksikan ideologi keraton dalam kaitannya dengan pelaksanaan ritual agama serta pemeliharaan hukum dan ketertiban. Hal demikian didasarkan pada posisi Sultan Agung sebagai pemimpin negara, sehingga kandungan dalam *Sastra Gending* dapat dikenal luas di lingkungan keraton. Hal ini berbeda dengan *Serat Centhini* yang lebih menekankan aspek syariah daripada tasawuf.[32]

---

[30] Zaenuddin, "Sufisme sultan agung: studi naskah serat sastra gending" (Jakarta : Uin Syarif Hidayatullah, 2005, 2005).

[31] Moh. Ardani, "Pengaruh Islam terhadap Budaya Jawa dan Sebaliknya; Warisan Intelektual Islam Jawa" (Jakarta, 2000), 37.

[32] Kamajaya, *Serat Centhini Suluk Tembangraras* (Yogyakarta: Yayasan Centhini, 1989), 209.

Penutup

Kondisi sosial politik dalam kepemimpinan Sultan Agung yang berhadapan langsung dengan penguasa daerah pesisir pulau Jawa yang didukung oleh masyarakat pesantren menuntut perubahan strategi dengan melakukan integrasi budaya dengan nilai-nilai keislaman. Strategi ini dilakukan dengan beragam bentuk, diantaranya melakukan perubahan tahun Saka menjadi tahun Hijriyah dan perubahan gelar yang digunakan oleh Sultan Agung. Kesadaran Sultan Agung tentang potensi Islam dalam menguatkan kekuasannya menjadikan perubahan yang dilakukan tidak hanya menyentuh pada aspek formalnya, akan tetapi masuk pada aspek pemikiran. Dalam konteks ini, peleburan doktrin-doktrin Islam dipadukan dengan konsep tradisi Jawa yang ditulisnya dalam *Serat Sastra Gending.* Kitab ini menjadi jawaban dari problem sosial-keagamaan yang berlangsung pada masa itu dengan perdebatan antara aspek syariah dalam Islam dengan aspek tasawufnya.

Melalui karya ini, Sultan Agung sebagai representasi agama Kraton berhasil menggabungkan antara ketaatan normatif yang berdasar syariah dengan tasawuf. Sultan Agung menganjurkan pentingnya syariah sebagai landasan tasawuf (tasawuf Suni). Akan tetapi, disisi yang lain, Sultan Agung juga menekankan dimensi mistik dalam tasawuf dengan penggunaan konsep *hulūl.* Kandungan semacam ini menggambarkan bahwa *Serat Sastra Gending* merupakan refleksi ideologis kalangan keraton dalam pelaksanaan kehidupan agama serta pemeliharaan hukum demi tercapainya ketertiban. Aturan-aturan tersebut dikonsep dengan jalan melakukan kompromi terhadap syariat dan hakikat.

Daftar Pustaka

Ardani, Moh. "Pengaruh Islam terhadap Budaya Jawa dan Sebaliknya; Warisan Intelektual Islam Jawa." Jakarta, 2000.

Gottschalk, Louis. *Mengerti Sejarah*. Diterjemahkan oleh Nugroho Moto Sutanto. Jakarta: UI Press, 1986.

Graaf, Hermanus J. De. *Awal Kebangkitan Mataram: Masa Pemerintahan Senapati*. Diterjemahkan oleh Javanologi. Jakarta: Pustaka Grafiti Pers, 1987.

Johns, A.H. "Sufizm as a Category in Indonesian Literature and History." *Journal of Southeast Asian History* 2, no. 2 (1961): 10–23. https://doi.org/10.1017/S0217781100100547.

Kamajaya. *Serat Centhini Suluk Tembangraras*. Yogyakarta: Yayasan Centhini, 1989.

Koentjaraningrat. *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka, 1994.

———. *Sejarah Kebudayaan Indonesia*. Yogyakarta: Penerbit Jambatan, 1954.

Lombard, Denys. *Nusa Jawa: Silang Budaya*. Diterjemahkan oleh Winarsih Partaningrat Arifin dan Rahayu S. Hidayat. Vol. 2. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000.

Purwadi. *Sejarah Sultan Agung, Harmoni antara Agama dengan Negara*. Yogyakarta: Media Abadi, 2004.

Ricklefs, Merle C. *Sejarah Indonesia Modern*. Diterjemahkan oleh Darmono Hardjowijono. Yogyakarta: UGM Press, 1993.

———. *The Seen and Unseen Worlds in Java, 1726-1749: History, Literature, and Islam in the Court of Pakubuwana II*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1998.

Simuh. *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa*. Jakarta: Teraju, 2003.

———. "Keunikan Interaksi Islam dan Budaya Jawa." Jakarta, 2000.

———. *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita*. Jakarta: UI Press, 1988.

———. *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*. Yogyakarta: Benteng Budaya, 1996.

Supadjar, Damardjati. *Filsafat Sosial Serat Sastra Gending*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001.

Zaenuddin. "Sufisme sultan agung: studi naskah serat sastra gending." Jakarta : Uin Syarif Hidayatullah, 2005, 2005.

Ahmad Salehudin

Islam Nusantara: Dinamisasi dan Kontekstualisasi Islam

Beberapa tahun lalu, istilah Islam Nusantara sempat menjadi perdebatan dalam diskursus keislaman Indonesia. Perdebatannya muncul ketika Nahdlatul Ulama' (NU), sebagai ormas Islam terbesar di Indonesia, menjadikan istilah ini sebagai tema utama dalam Muktamar ke-33. Keberadaannya memunculkan kesan terhadap bentuk Islam baru yang "sengaja" dihadirkan. Kesan ini tidak dapat sepenuhnya dibenarkan. Jika melihat jauh sebelumnya, istilah Islam Nusantara bukan istilah baru yang digunakan untuk mengidentifikasi praktik keagamaan yang dilakukan oleh masyarakat Islam Indonesia dengan segala kekhasan dan keanekaragamannya. Jauh sebelum itu, masyarakat Indonesia telah dikenalkan dengan istilah lain yang bermakna sama, seperti Islam Jawa—yang merujuk pada praktik Islam *ala* orang-orang Jawa, Islam Sasak—yang merujuk kepada cara Islam orang Sasak[1], Islam Bugis—yang merujuk cara berislam orang-orang Bugis, dan Islam

[1] Erni Budiwanti, *Islam Sasak: Wetu Telu versus Wetu Lima* (Yogyakarta: LKiS, 2000); Ahmad Salehudin, "The Sasak People of Lombok: Indigenous Communities at The Crossroads of Globalization," *Al-Albab* 8, no. 2 (December 30, 2019): 281–297.

Aceh—yang secara khusus digunakan untuk mengidentifikasi praktik Islam masyarakat Aceh. Penempelan label lokal terhadap Islam secara sederhana bertujuan untuk menunjukkan adanya ekspresi Islam dengan unsur lokalitas yang beragam. Dengan kata lain, Islamnya satu, tetapi keislamannya beragam.

Mengapa muncul perdebatan terhadap istilah Islam Nusantara? Jawaban dari pertanyaan ini juga akan menjadi bantahan atas tuduhan yang menyebut Muktamar NU ke-33 sebagai sumber persoalan. Jika polemik ini muncul disebabkan oleh muktamar, maka persoalannya akan selesai seiring dengan berakhirnya acara tersebut. Akan tetapi, hal sebaliknya justru terjadi, perdebatan ini bertambah panas setelah muktamar selesai digelar. Beberapa pertanyaan, keraguan, dan tuduhan bermunculan dari kalangan pengusung paham *khilâfah.* Tensi perdebatan mulai menurun dan menghilang semenjak kelompok tersebut kehilangan panggungnya. Realita ini menunjukkan sumber perdebatan sengaja dimunculkan untuk menggagalkan konsep Islam Nusantara oleh kelompok yang merasa terancam dengan keberadaannya. Hal ini tampak menjadi jelas jika tujuan keberadaan Islam Nusantara dikaitkan dengan tujuan dari para pengusung *khilâfah.* Islam Nusantara secara dramatis akan menjadi ancaman dan memotong laju gerakan mereka yang hendak melakukan pemurnian Islam dengan menerapkan Islam Arab (Arabisasi). Begitu juga, semangat keindonesiaan yang diusung oleh Islam Nusantara menjadi ancaman bagi mereka yang anti kebangsaan.

Meskipun demikian, tulisan ini tidak hendak membahas gerakan anti kebangsaan yang dilancarkan oleh kelompok yang melakukan pemurnian Islam. Tulisan ini justru hendak menjelaskan keragaman ekspresi keislaman sebagai muatan yang terkandung dalam Islam Nusantara. Keberadaan tulisan ini tidak dapat dilepaskan dari pengalaman penulis saat mengunjungi beberapa kawasan, baik di Indonesia maupun luar negeri. Penulis menjumpai beragam cara yang dilakukan untuk mengekspresikan ajaran Islam sesuai dengan kultur dan budaya masing-masing,

misalnya, ritual khitan yang berbeda antara masyarakat Lombok dan Kalimantan Selatan. Gambaran lain dapat terlihat dalam tradisi yang dilakukan di beberapa daerah ketika menyambut bulan Ramadhan; masyarakat Yogyakarta mengenal tradisi *padusan*[2] dan *nyadran*[3], sedangkan di daerah Sumatera Barat dikenal istilah *balimau*[4]. Untuk menyambut hari raya Idul Fitri dan Idul Adha, di Aceh terdapat ritual *meugang*[5], yang mungkin tidak ditemui di daerah lain. Di Kesultanan Ismahayana, Landak, Kalimantan Barat, dapat ditemukan upacara tumpang negeri, yaitu upacara tolak bala yang khas Kalimantan Barat. Lebih masuk ke pedalaman akan dijumpai ritual penobatan raja di Kesultanan Sintang yang merupakan hasil "islamisasi" dari tradisi penobatan *ala* Dayak. Di Kudus juga dapat ditemukan kebiasaan Islam yang unik, yaitu tradisi berpantang makan daging sapi. Tradisi dan ritual tersebut adalah pengejawantahan pemahaman masyarakat terhadap Islam yang didasarkan pada lokalitas budayanya.

Tentu saja beragam ekspresi keberagamaan tersebut tidak akan ditemukan dalam al-Qur'an dan hadis, tetapi mengejawantah dalam kehidupan sehari-hari masyarakat. Bagi mereka yang membayangkan Islam sebagai entitas yang solid, tunggal, dan seragam, sebagaimana tertulis dalam al-Qur'an dan hadis dengan "Arab" sebagai parameter kebenarannya, maka keragaman tersebut adalah kesalahan. Mengukur kebenaran Islam dengan menggunakan citra ideal Arab pada abad pertengahan yang dibungkus dengan slogan kembali kepada al-Quran dan Hadis, selain tidak berguna, juga akan menyebabkan kegagalan dalam memahami keberadaan Islam yang hidup di masyarakat. Atas dasar hal tersebut, tulisan ini secara khusus bertujuan untuk

---

[2] *Padusan* adalah tradisi mandi yang dilakukan oleh masyarakat Jawa menjelang bulan Ramadhan. Tradisi ini bertujuan untuk menyucikan diri dan jiwa untuk menyongsong kehadiran bulan Ramadhan.

[3] *Nyadran* adalah tradisi beriziarah ke makam leluhur, yang diawali dengan kegiatan membersihkan makam, melakukan tabur bunga yang dilakukan sebelum bulan Ramadhan.

[4] *Balimau* adalah ritual mensucikan diri menyambut bulan Ramadhan

[5] *Meugang* merupakan tradisi makan daging menyambut hari raya

mengungkap proses dinamisasi Islam dalam lokalitas praktiknya yang termanifestasi dalam Islam Nusantara.

Konstruksi Islam Nusantara: Membaca Sejarah dengan Cara Berbeda

Islam Nusantara yang hadir dari hasil dialog antara pemahaman al-Qur'an dan Hadis dengan lokalitas tradisi berdampak pada perbedaan karakteristik Islam di Indonesia dengan Islam di kawasan lain. Melalui proses dialektis ini, Islam Nusantara dikenal sebagai Islam yang ramah terhadap budaya lokal, Islam yang kompatibel dengan demokrasi dan mendukung hak-hak asasi manusia, Islam yang toleran, serta Islam yang mau berbagi dengan agama dan penganut kepercayaan lain dalam membangun negara kesatuan Republik Indonesia. Kondisi ini membedakan wajah Islam Nusantara dengan wajah Islam Timur Tengah yang cenderung keras dan intoleran.

Sifat dan karakter khas yang dimiliki Islam Nusantara tidak muncul secara tiba-tiba, tetapi melalui proses yang panjang. Untuk memahaminya, ada dua hal yang harus diperhatikan, yaitu aspek historis dan aspek konstruktif.

1. Aspek Historis

Penjelasan dalam aspek ini berkaitan dengan sejarah Islam masuk ke Indonesia. Pembacaan atas dimensi historis sangat penting diuraikan untuk memberikan *framing* atas kemunculan Islam dengan wajah yang khas dan unik. Terdapat tiga teori yang menjelaskan proses Islam masuk ke Indonesia. *Pertama,* teori Gujarat. Teori ini meyakini bahwa Islam hadir ke Indonesia melalui jalur Gujarat, India pada abad ke-13 M. Dasar pijakan teori ini adalah keberadaan batu nisan Sultan Samudra Pasai, Malik al-Saleh yang bertahun 1297 M. dengan corak khas Gujarat. Beberapa tokoh yang mendukung teori ini adalah Snouck Hurgronje, W. F. Stutterheim, dan Bernard H. M. Vlekke. Para Pendukung teori ini juga menguatkan argumentasinya dengan catatan Marcopolo

yang pernah singgah di Perlak pada tahun 1292 M. Dalam catatan tersebut, Marcopolo menemukan banyak pedagang India dan penduduk Perlak yang memeluk agama Islam. *Kedua,* teori Mekkah. Teori ini meyakini bahwa Islam masuk ke Indonesia dibawa langsung dari Hijaz pada abad ke-7 M., yaitu pada masa kekhalifahan. Dasar teori ini adalah keberadaan perkampungan Islam di pantai barat Sumatera pada abad ke-7 M./674 M. Teori ini mendapat dukungan dari Hamka, Van Leur, dan T.W Arnold. Menurut teori ini, Islam berkembang secara pesat di Indonesia pada abad ke-13 M. *Ketiga,* teori Persia. Dalam pandangan teori ini, Islam masuk ke Indonesia melalui jalur Persia pada abad ke-13 M. Argumentasinya dilandasi oleh keidentikan unsur budaya Islam di Indonesia dengan Islam di Persia, seperti ritual yang memperingati kematian cucu baginda Nabi pada bulan *Assyura* dan ajaran sufi yang dianut Syech Siti Jennar yang dianggap identik dengan jalan Sufi al-Hallāj. Mayoritas penganut teori ini berasal dari kalangan Syiah.

Identifikasi atas kesamaan ritual menjadi dasar berbagai teori untuk menunjukkan asal Islam Indonesia. Meskipun demikian, keberadaan teori tersebut tidak menutup kemungkinan teori lain dimunculkan dengan dasar pijakan yang sama. Jika melihat pandangan Woodward yang menyebutkan Islam masuk ke Kerala, India Selatan semenjak masa Nabi Muhammad,[6] membuka kemungkinan baru dalam mengidentifikasi asal Islam di Indonesia. Hal demikian, disebabkan karena Kerala merupakan jalur penghubung pedagang Arab yang menuju ke India, Asia Tenggara, dan Cina. Hal ini memungkinkan untuk menyebut Islam di Indonesia berasal dari Kerala. Argumen ini bisa dikuatkan dengan keidentikan penggunaan mazhab al-Shāfi'ī dan arsitektur bangunan antara Kerala dengan Indonesia. Tetapi, dalam pandangan yang lain, Woodward mengidentifikasi konsep kerajaan dan aliran mistik yang ada di Indonesia memiliki keidentikan dengan konsep yang

[6] Mark R. Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta* (Tucson: The University of Arizona Press, 1989), 84–87.

ada di Indo-Persia.[7] Pandangan Woodward tersebut mengarahkan pada kesimpulan bahwa Islam Indonesia tidak hanya dipengaruhi oleh satu kawasan, tetapi dimungkinkan dipengaruhi oleh banyak kawasan yang menyatu dalam konsep Islam Nusantara.

Identifikasi melalui sejarah memberikan gambaran utuh mengenai jaringan, proses transmisi, dan pembentukan Islam di Indonesia. Namun, kajian historis tidak cukup representatif untuk memberikan pemahaman atas dua aspek, yakni corak Islam seperti apa yang datang dan diterima oleh masyarakat Nusantara dan bagaimana proses perkembangannya. Aspek pertama berkaitan dengan penyebab perkembangan Islam yang begitu lama yang membutuhkan waktu 600 tahun dari proses kedatangannya pada abad ke-7 M. hingga berkembang pada abad ke-13 M. Proses perkembangan yang begitu lama memunculkan keraguan baru, apakah Islam yang datang di abad ke-7 M. merupakan Islam yang sama dengan Islam yang berkembang pesat di abad ke-13 M.? Jika Islam abad ke-7 M. merupakan Islam yang sama dengan abad ke-13 M., faktor apa yang mendorong perkembangan Islam baru terjadi pada abad ke-13? Jika Islam abad ke-7 M. berbeda dengan Islam abad ke-13 M., Islam apakah yang datang pada abad ke-7 M., sehingga sulit berkembang, dan Islam apa yang hadir pada abad ke-13 M., sehingga dapat berkembang pesat?

Dalam menjelaskan aspek kedua, analisis terhadap proses perkembangan Islam dengan meninjau lokalitas masyarakat yang sudah mapan sebelum kedatangan Islam dibutuhkan. Islam yang hadir dalam satu komunitas yang mapan secara sosiologis menuntut terjadinya interaksi antar keduanya. Dalam proses interaksi ini, apakah masyarakat Indonesia menjadi objek pasif dari proses islamisasi ataukah menyambutnya secara aktif-kreatif? Jika argumentasi yang digunakan adalah sifat pasif masyarakat Indonesia dalam menerima Islam, maka Islam yang ada memiliki kesamaan dengan Islam di Arab. Namun, jika argumentasi yang digunakan adalah sifat aktif-kreatif, maka Islam di Indonesia

[7] Ibid., 85.

merupakan Islam yang khas yang muncul dari proses dialektis antara kesadaran dan nilai-nilai lokalitas dengan Islam sebagai agama pendatang. Dua aspek ini menjadi kunci penting untuk melihat secara utuh karakter Islam di Indonesia yang memiliki perbedaan dengan Islam di kawasan lainnya.

Untuk menjawab problem tersebut, argumentasi yang sering digunakan selama ini adalah proses pasif masyarakat dalam pembentukan Islam di Indonesia, sehingga proses kreativitasnya diabaikan. Jika argumentasi ini dikaitkan dengan perkembangan Islam yang tersendat pada abad ke-7 M. dan berkembang secara signifikan pada abad ke-13 M., maka argumentasi tersebut tidak menemukan pembuktiannya. Signifikansi perkembangan Islam pada abad ke-13 M. yang tinggi, justru menunjukkan bahwa masyarakat Indonesia menyambut Islam secara aktif dan kreatif. Menyambut secara aktif bermakna melakukan filter terhadap Islam yang datang untuk disesuaikan dan dipilah nilai-nilai yang sesuai dan nilai-nilai yang bertentangan. Sedangkan, menyambut Islam secara kreatif bermakna memaknai dan menghayati Islam berdasarkan konteks lokalitasnya.

Untuk memberikan gambaran proses aktif masyarakat dalam berdialektika dengan Islam pada masa awal kedatangannya, kita tidak memiliki cukup data. Akan tetapi, fenomena perang Paderi di Sumatera Barat memberikan petunjuk berharga untuk menggambarkan proses pemahaman masyarakat terhadap Islam dengan menggunakan perspektif lokal. Dari peristiwa ini, kita dapat mengajukan pertanyaan kritis, apakah Perang Paderi merupakan perang melawan penjajah–sebagaimana diajarkan di bangku sekolah—ataukah perlawanan kelompok Islam lokal terhadap upaya infiltrasi kelompok Wahabi yang hendak membersihkan Islam dari budaya Minangkabau? Keberislaman masyarakat Minangkabau yang berpedoman pada “adat bersendi syara’, syara’ bersendi kitabullah” merupakan bentuk negosiasi indah antara Islam dan budaya lokal yang diperselisihkan dalam peristiwa tersebut.

Sedangkan proses kreatif, dapat dilihat dari cara yang dilakukan oleh para pendakwah Islam dari masa ke masa. Proses kreatif ini dimulai sejak dakwah Walisongo yang dilestarikan oleh Ulama setelahnya pada abad ke-17 M, 18 M., dan 19 M., seperti Nuruddin al-Raniri, Abd al-Ra'uf al-Sinkili, dan Muhammad Yusuf al-Maqqassari dan dilanjutkan oleh generasi selanjutnya, seperti KH. Nawawi al-Bantani, Syech Ahmad Khatib Minangkabau, Syech Mahfudz al-Tarmisi, KH. Soleh Darat, KH. Hasyim Asy'ari, dan KH. Ahmad Dahlan. Pengetahuan tentang Islam yang dimiliki oleh para ulama yang langsung diperoleh dari Makkah dan Madinah, tidak menjadikan mereka melakukan imitasi cara berislam Arab ke dalam konteks masyarakat Indonesia. Mereka tidak menggunakan teknik *copy-paste,* tetapi terlebih dahulu memberikan penawaran kreatif yang membentuk model berislam yang khas Nusantara. Cara ini memunculkan warna dan karakteristik yang khas bagi Islam Nusantara. Proses kreatif dalam memahami Islam juga mengesankan bahwa menjadi Islam tidak harus menjadi Arab.[8] Tidak menjadi Arab bukan berarti membenci Arab, tetapi melakukan pembacaan secara kreatif terhadap budaya Arab dan Islam. Nilai-nilai Islam tentu harus diikuti, tetapi mengikuti budaya Arab bersifat *optional*—sebagaimana tradisi kebudayaan lainnya, yang boleh diikuti atau tidak. Akan tetapi, yang sering terjadi justru sebaliknya, mayoritas masyarakat menganggap Arab sebagai Islam, sehingga tidak mengikuti Arab dianggap tidak berislam secara sempurna.

Pemahaman terhadap Islam dengan menggunakan perspektif lokal berdampak pada pemahaman bahwa Islam menjadi mata air suci yang menyucikan dan memuliakan peradaban yang ditemuinya. Hal demikian menjadi keniscayaan, jika meninjau aspek sejarahnya. Islam lahir dalam ruang dan waktu tertentu yang kandungannya berkaitan dengan konteks tertentu. Pemahaman atasnya tidak dapat dilakukan tanpa pengetahuan atas konteks tersebut. Sedangkan konteks selalu berubah mengiringi perubahan ruang dan waktu.

---

[8] Ahmad Salehudin, *Satu Dusun Tiga Masjid: Tarik-Menarik Antaraliran Islam Dalam Masyarakat Jawa* (Yogyakarta: Pilar Media, 2007).

Islam, dengan demikian, terus mengalami perkembangan sesuai dengan konteks yang melatarinya. Islam menjadi agama yang selalu berkembang dan terbuka atas segala konteks yang ada, sehingga praktik yang lahir dari pemahaman tersebut dapat berbeda di setiap wilayah. Perbedaan ini bukan menunjukkan perpecahan, tetapi menunjukkan keterbukaan Islam untuk dipahami sesuai dengan kemampuan, kebutuhan, dan *setting* pembacanya. Pemahaman dengan menyesuaikan pada konteks lokalitas menjadi dasar dakwah Walisongo yang dilakukan secara kreatif.

2. Aspek Konstruktif

Kesadaran berislam yang khas Nusantara—dengan meminjam teori konstruksi sosial Peter L. Berger—melalui proses dialektis melibatkan tiga momentum; eksternalisasi, objektivasi dan internalisasi. Melalui momen eksternalisasi, manusia mengekspresikan dirinya dengan membangun dunianya. Bangunan realitas tersebut menjadi realitas objektif yang menjadikannya terpisah darinya dan berhadapan dengannya. Proses ini dalam pandangan Berger disebut dengan objektivasi. Tahap selanjutnya, realitas objektif tersebut diserap kembali oleh manusia melalui proses internalisasi.[9] Melalui proses ini, wajah agama dalam bentangan sejarah akan senantiasa berubah. Agama sebagai bagian sistem budaya akan bergerak secara dinamis bergantung pada cara individu atau kelompok memahaminya. Momen semacam ini juga berlangsung dalam proses konstruksi Islam di Indonesia. Islam Nusantara merupakan hasil dari proses dinamis dan kontekstualisasi dalam realitas masyarakat Indonesia.

Proses pembentukan Islam Nusantara dengan proses dealektis membedakannya dengan cara berislam kelompok lain yang mengharuskan "tampilan" Islam tidak berubah dan harus sesuai dengan al-Quran dan Hadis. Bagi kelompok tersebut, Islam dipandang sebagai agama yang tidak boleh diinovasi oleh kreatifitas

[9] Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, trans. Hartono (Jakarta: LP3ES, 1991), 31–35.

manusia. Ketetapan yang ada di dalamnya bersifat sempurna, sehingga tidak memerlukan pemahaman ulang atas segala konsep yang ada. Islam harus dipahami sebagaimana yang tertulis dalam al-Quran dan Hadis, tidak boleh lebih dan kurang, dan bersifat final. Pandangan ini berdampak pada tuduhan terhadap Islam Nusantara sebagai cara berislam yang sesat. Perilaku yang ditampilkan oleh kelompok tersebut dalam teori sosiologi masuk dalam diffusi kebudayaan. Mereka cenderung malakukan distingsi antara daerah asal (*center*) yang menjadi representasi corak suatu kebudayaan yang "benar" dengan daerah pinggiran (*pheriperi*) yang menjadi kawasan penerimanya. Dengan kecenderungan ini, mereka menganggap cara berislam yang benar hanya dapat tercapai jika mengikuti cara berislam masyarakat Makkah dan Madinah. Sedangkan model berislam yang tidak sama dengan daerah asalnya dianggap salah.

Pandangan mengabsolutkan pusat sebagai parameter kebenaran dalam konteks beragama cukup berbahaya, karena menganggap pusat tidak berubah dan masih "asli" adalah kesalahan. Dalam konteks beragama, pemahaman terhadap agama akan terus berubah seiring perubahan manusianya. Perubahan yang dicapai manusia akan berdampak pada perubahan pemahaman terhadap agama. Islam akan bertemu dengan beragam kebudayaan, sebagai hasil dari perkembangan manusia yang memungkinkannya menjadi dinamis. Kedinamisan Islam tidak dapat dikatakan sebagai sinkretis, tetapi disebut sebagai akulturatif.

Kesalahan penyebutan sinkretis dalam proses dialektika Islam dengan tradisi berdampak pada kesalahan dalam menggambarkan Islam sebagai agama yang dinamis. Terdapat dua argumen yang dapat membuktikan kesalahan penyebutan sinkretis untuk menggambarkan dinamisasi Islam. *Pertama,* sinkritisme merupakan upaya untuk mencampurkan elemen-elemen yang saling bertentangan,[10] kemudian memunculkan tipe-tipe baru yang secara substansial menghilangkan sebagian identitas elemen-

[10] Darori Amin, *Islam Dan Kebudayaan Jawa* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), 87.

elemen tersebut.[11] Menyebut Islam di Indonesia sebagai proses singkretis akan menghasilkan bentuk Islam yang salah (sesat). Pertemuan Islam dengan budaya Indonesia terjadi diakibatkan proses penyatuan unsur-unsur di dalamnya tanpa menyebabkan pendistorsian antara satu dengan yang lain, sehingga Islam Indonesia merupakan Islam yang mengalami dinamisasi melalui proses akulturasi dengan kebudayaan lain. Penyebutan akulturasi dalam proses ini didasarkan pada definisi konsep akulturasi yang menekankan proses pertemuan kelompok-kelompok dan/atau individu yang memililiki kultur berbeda dan berhubungan secara langsung dan intensif, sehingga menyebabkan perubahan pola kultural dari salah satu atau kedua kultur yang bersangkutan.[12] Di dalam Islam akulturatif, Islam dan budaya lokal berada dalam posisi saling memberi dan menerima yang menghasilkan bentuk Islam yang khas dan bukan Islam yang menyimpang. *Kedua,* penyebutan sinkritis terkesan bernuansa ideologis. Penyebutan Islam di Indonesia sebagai Islam sinkritis disematkan oleh kelompok Islam "modernis" dengan tujuan melabeli keberislaman kolompok lain yang berbeda dengannya. Hal yang sama juga disebutkan Beatty yang menyatakan bahwa penyebutan Islam di Indonesia sebagai sinkretisasi tidak dapat dibenarkan.[13]

Islam Nusantara: Kontekstualisasi dan Dinamisasi

Kehadiran Islam di Indonesia tidak hadir dalam ruang yang hampa. Ia hadir dalam suatu masyarakat yang telah mempunyai nilai-nilai agama yang telah mapan sebelumnya. Kehadirannya menuntut proses tarik-menarik antara nilai yang berasal dari pusat Islam dengan nilai yang bersifat pinggiran lokal yang terjadi secara dinamis. Proses ini membentuk ekspresi keberagamaan yang juga dinamis sesuai dengan perubahan pemikiran, pemahaman, dan

[11] Andrew Beatty, *Variaties of Javanese Religion: An Anthropological Account* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 4.

[12] William A. Haviland, *Antropologi*, trans. R.G. Soekadijo, vol. 2 (Jakarta: Erlangga, 1993), 257–263.

[13] Beatty, *Variaties of Javanese Religion: An Anthropological Account*, 4.

penghayatan terhadap Islam. Salah satu bukti berlangsungnya proses ini dapat dilihat dari bentuk masjid yang telah ada. Secara simbolik, masjid tetap merepresentasikan tempat ibadah. Akan tetapi secara bentuk, ia telah mengalami perubahan yang disesuaikan dengan karakteristik budaya setempat. Hal yang sama juga teraplikasi pada perubahan budaya setempat yang dipengaruhi oleh proses ini. Ritual *slametan* sebagai upaya untuk mendapatkan dan mencari keselamatan dengan membujuk para makhluk gaib penunggu suatu tempat, berubah menjadi sekedar upaya untuk menjaga hubungan baik dengan sesama makhluk Allah, melanjutkan tradisi nenek moyang, dan tidak bersikap kurang ajar (menghargai) terhadap para leluhur.[14] Makna simbolik dalam proses akulturasi yang berlangsung secara dinamis tidak mengubah esensi Islam ataupun budaya lokal, meskipun terdapat perubahan dalam bentuknya.

Kompleksitas proses dialektika semakin besar seiring dengan beragamnya nilai yang dimiliki oleh suatu masyarakat di tempat Islam hadir. Indonesia dengan segala kemajemukannya, membentuk ekspresi keberagamaan yang semakin khas yang tidak ditemukan di tempat lainnya, bahkan di pusat Islam sekalipun. Keberagaman ekspresi keagamaan yang hadir dapat dilihat dari beragam tradisi yang dipraktikkan oleh masyarakat Indonesia, seperti tradisi mudik lebaran, *halal bi-halal* dan *open house* pasca lebaran, hari raya ketupat pada tangga 7 Syawal, ziarah kubur sebelum dan sesudah Ramadhan, tradisi *baayun maulud*[15], *balimau*[16], *tabuik*[17], *meugang*[18], *basunat* di Lombok, ritual tolak bala Tumpang Negeri di Kalimantan Barat, ritual penobatan raja di kesultanan Butuni, upacara selamatan lingkaran hidup mulai dari *mitoni* (kandungan berumur tujuh bulan), ritual kelahiran, ritual kematian

[14] Salehudin, *Satu Dusun Tiga Masjid: Tarik-Menarik Antaraliran Islam Dalam Masyarakat Jawa*.

[15] mengayu n anak-anak pada bulan *Maulud* untuk memperingati kelahiran Nabi Muhammad SAW

[16] Ritual mandi di kawasan Sumatera

[17] Upacara Asyura di Palembang

[18] Ritual makan daging pada saat Hari Raya di Aceh

yang terdiri dari peringatan tiga hari, lima hari, tujuh hari, empat puluh hari, seratus hari, setahun, dan diakhiri dengan ritual seribu hari. Tradisi-tradisi tersebut merupakan ekspresi khas penganut Islam Nusantara.

Kekhasan tersebut akan semakin menguat ketika dikaitkan dengan kepercayaan lokal masyarakat kepada makhluk halus, seperti keyakinan masyarakat pesisir selatan Jawa kepada Kanjeng Ratu Kidul, penguasa Gunung Merapi, lelembut penunggu tempat-tempat tertentu, kepercayaan terhadap *pontia(kuntila) nak* masyarakat yang hidup di Pontianak Kalimantan Barat, ular penunggu meriam buntung di Istana Deli, dan lain sebagainya yang merupakan ekspresi-ekspresi keislaman yang "mungkin" tidak akan kita jumpai di Timur Tengah. Ritual dan tradisi yang dipraktikkan tersebut merupakan bagian dari praktik keagamaan yang dipahami dan diaplikasikan dalam ranah sosio-kultural berdasarkan kemampuan individu dalam memahami teks-teks keagamaan. Pemahaman terhadap teks-teks keagamaan dipengaruhi oleh perubahan masyarakat. Hasil pemahaman ini juga akan berdampak pada perubahan sosial dalam masyarakat.

Jika realitas keagamaan dipahami dalam perspektif hubungan Islam dan budaya lokal, praktik dan ritual yang dijalankan, maka Islam Nusantara merupakan hasil dari kontekstualisasi atas simbol-simbol agama dengan menggunakan paradigma lokal. Dengan mengikuti alur berpikir tersebut, dapat dipahami bahwa konsep kebenaran agama tidak semata-mata berada pada teks-teks suci, tetapi juga bergantung pada kondisi masyarakat tempat agama tersebut berada. Dalam aspek ini, Salehudin menyebutkan bahwa kesalahan yang selama ini terjadi bersumber dari alat ukur yang digunakan untuk menentukan ekspresi keberagamaan lokal yang menggunakan paradigma luar, seperti yang dilakukan oleh Geertz dan Beatty yang dikorelasikan dengan menggunakan kacamata syariah modern.[19] Analisa mendalam

---

[19] Salehudin, *Satu Dusun Tiga Masjid: Tarik-Menarik Antaraliran Islam Dalam Masyarakat Jawa*.

terhadap pandangan-pandangan tersebut dibutuhkan dengan dasar keyakinan atas kebenaran setiap orang terhadap agamanya berbeda-beda. Oleh sebab itu, untuk memahami beraneka ragam pandangan Islam di Indonesia, harus juga memahami dasar-dasar asumsi yang digunakan, logika yang dipakai, dan klaim-klaim yang dibuat yang berkaitan dengan dunia sosial dan natural, sekaligus berbagai kegiatan keagamaan yang memotivasinya.[20] Dengan cara ini, akan diketahui konsep kebenaran yang melandasi sikap-sikap keagamaan yang diekspresikan oleh orang-orang yang bermastautin di kawasan Nusantara.

Terdapat dua hal yang harus diperhatikan untuk memahami ekspresi-ekspresi Islam Nusantara, yaitu proses dan aktor yang membentuk Islam Nusantara. Ditinjau dari prosesnya, Islam Nusantara terbentuk dari pertemuan dua nilai yang terjadi secara dinamis dan dialektis. Terdapat tiga hal yang menjadi landasan pembentukannya. *Pertama,* Islam Nusantara merupakan pengejawantahan dari hasil pemahaman dan cara menyikapi teks-teks keagamaan. Bagi pendukung Islam Nusantara, teks-teks keagamaan yang menjadi referensi dalam bertindak, tidak hanya bersumber dari al-Quran dan Hadis, tetapi juga bersumber dari hasil-hasil *ijtihād* para *salaf al-ṣāliḥ* ketika menghadapi situasi-situasi yang berbeda dan secara spesifik tidak ditemukan aturannya di dalam al-Quran dan Hadis. Melalui dasar tersebut, Islam Nusantara memberikan pijakan terhadap konsep kebenaran dari tradisi yang mereka warisi dari para leluhurnya. Setiap ritual keagamaan yang dilakukan, seperti tradisi bersalawat, pembacaan tahlil, menghormati leluhur, fadilah membaca surat Yasin, dan kekhususan-kekhususan membaca zikir atau wirid memiliki landasan keagamaan yang kuat. Landasan ini juga memberikan penekanan pada kebenaran atas ekspresi keberagamaan dan capaian ketaatan bagi orang yang menjalankannya secara sungguh-sungguh. Hal yang sama juga dikatakan Hassan yang menyebutkan

---

[20] Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*, 38.

bahwa perbedaan pemahaman terhadap agama akan melahirkan bermacam-macam tipe orang taat.

Kedua, apresiasi terhadap budaya lokal. Bagi Islam Nusantara budaya lokal bukan ancaman terhadap kemurnian agama. Budaya lokal memiliki nilai-nilai yang selaras dan tidak bertentangan dengan Islam, bahkan sebagiannya memiliki nilai yang sama dengan Islam.[21] Tradisi *tahlilan*—mendoakan orang yang sudah meninggal dunia—harus dilakukan dan dipertahankan, karena *tahlilan* merupakan bentuk pemuliaan dan penghargaan kepada para leluhur. Mereka yang tidak mau menjalankan *tahlilan*, dianggap *wong jowo sing ora njawani* (orang jawa yang tidak menunjukkan karakter Jawa yang sesungguhnya). Selain itu, mereka dianggap tidak berakhlak, karena tidak mau berterima kasih kepada para leluhur.[22] Pandangan demikian dapat juga ditemukan dalam berbagai macam ritual keagamaan lainnya, seperti ziarah kubur, ritus kelahiran, kematian, dan perayaan *maulid* Nabi. Hal serupa juga dapat dilihat dalam ritus-ritus keagamaan yang sangat dekat dalam kehidupan sehari-hari, seperti pantang larang dalam pembangunan rumah, *slamaten panen* (*wiwit*), *padusan*, dan ritus *labuhan*.

Ketiga, cara menyikapi politik (negara). Islam Nusantara tidak memandang bahwa Islam harus menjadi kekuatan politik, tetapi tidak menolak jika harus menjadi kekuatan politik. Di Malaysia dan Brunei Darussalam, Islam menjadi agama resmi. Sedangkan di Indonesia, Islam menjadi agama penopang negara yang berdasarkan Pancasila bersama dengan agama-agama dan kepercayaan lain yang hidup dan tumbuh di Indonesia. Prinsip Islam Nusantara dalam kenegaraan tidak memandang pada persoalan bagaimana Islam berkuasa, tetapi lebih kepada bagaimana umat Islam dapat menjalankan agama dan keyakinannya. Sikap ini dapat dilihat dari dukungan kepada Belanda sebagai pemerintah yang sah sebelum kemerdekaan, pengukuhan Soekarno sebagai pemimpin Islam, dan penerimaan Pancasila sebagai dasar negara pada tahun 1984.

---

[21] Ibid.

[22] Ahmad Salehudin, *Masjid Yang Terbelah: Tarik-Menarik Antar Aliran Islam Dalam Masyarakat Jawa* (Yogyakarta: Cantrik, 2018).

Sedangkan ditinjau dari proses pembentukannya, Islam Nusantara—dengan mengikuti proses eksternalisasi, objektivasi, dan internaliasi—menempuh momen yang dinamis dengan mengonstruksi heterogenitas wajah Islam dan memproduksi bermacam-macam jenis orang taat. Salah satu faktor penting terbentuknya Islam Nusantara adalah keberadaan dan peran para aktor penopangnya. Menurut Nottingham, gerakan keagamaan sangat dipengaruhi oleh kepribadian pendirinya.[23] Oleh karenanya, memahami aktor-aktor yang berperan terhadap proses Islamisasi Nusantara dapat memberi warna terang bagi kemunculan Islam khas Nusantara.

Penelusuran terhadap aktor yang terlibat dalam proses pembentukan Islam Nusantara dapat dilakukan dengan meninjau hubungan antara kaum Muslim di kawasan Melayu-Indonesia dengan kaum Muslim di Timur Tengah yang terjalin sejak masa-masa awal Islam. Hubungan ini tidak hanya terjadi dalam aspek perniagaan, tetapi juga dalam proses penyebaran agama. Pada masa ini, para pedagang menjadi aktor utama yang berperan dalam proses Islamisasi di Indonesia. Pada masa setelahnya, aktor yang menjadi kunci penetrasi Islam dipegang oleh para guru sufi pengembara yang sejak akhir abad ke-12 M. telah datang ke Indonesia dalam jumlah yang banyak. Penelusuran secara spesifik terhadap aktor yang terlibat dalam proses islamisasi pada masa ini agak terbatas.

Penelusuran yang lebih komprehensif dengan data yang representatif dapat dilakukan untuk melihat aktor pembentuk Islam di Indonesia pada abad ke-17 M. dan 18 M. Azra memberikan gambaran lengkap melalui penelusurannya terhadap jaringan keilmuan ulama kosmopolitan yang menuntut ilmu di Timur Tengah, khususnya di Makkah dan Madinah. Ulama-ulama tersebut diklaim sebagai *transmitter* dan memainkan peran penting

[23] Elizabeth K. Nottingham, *Agama Dan Masyarakat Suatu Pangantar Sosiologi Agama*, trans. Abdul Muis Naharong (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1997), 156.

dalam menyiarkan gagasan-gagasan Islam, baik melalui pengajaran maupun karya-karyanya.[24] Meskipun demikian, Azra terlalu cenderung menafikan peran Islam sebelum abad ke-16 M. dalam memberikan kontribusi terhadap kebangkitan Islam Nusantara. Selain itu, kelemahan lain dari Azra adalah konsepnya tentang pembaruan yang terkadang dimaknai sebagai bentuk pembekuan Islam yang ditandai dengan gerakan kembali kepada al-Quran dan Hadis, sebagaimana dilakukan oleh gerakan Paderi di Sumatera Barat.

Terlepas dari beberapa aspek yang ditinggalkan, hasil penelitian Azra memberikan kontribusi penting untuk mengurai aktor yang terlibat dalam pembangunan Islam Nusantara. Ia melihat jaringan dan transmisi yang berlangsung antara ulama Nusantara dengan ulama-ulama di Timur Tengah. Jaringan yang dimaksudkan Azra merupakan hubungan aktivitas intelektual di antara para ulama yang berasal dari berbagai daerah yang saling berkaitan, melakukan kontak dan berdialog serta proses peleburan tradisi-tradisi kecil (*little tradition*) untuk membentuk sintesis baru yang membentuk tradisi besar (*great tradition*). Proses peleburan ini, menurut Azra, berpusat di Haramayn (Makkah dan Madinah).[25] Sedangkan yang dimaksud transmisi adalah upaya penyebaran gagasan dari satu ulama ke ulama lainnya atau dari satu daerah ke daerah lainnya. Para ulama Jawi yang berasal dari Melayu-Indonesia telah menyebarkan dan menyampaikan gagasan-gagasan, ilmu serta metode pemahaman Islam yang diperoleh di Haramayn sebagai bagian dari proses transmisi keilmuan. Melalui proses ini, terbentuk beragam gagasan yang sifatnya baru dan berdampak pada perubahan perjalanan historis Islam di Indonesia.[26]

Proses transmisi pengetahuan dari ulama Timur Tengah ke ulama Nusantara berlanjut pada proses transmisi dari ulama

---

[24] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII: Akar Pembaharuan Islam Indonesia* (Jakarta: Kencana Prenada Media Grup, 2013), xix–xx.

[25] Ibid., 109.

[26] Ibid., 75.

Nusantara ke masyarakat Indonesia. Dalam proses terakhir ini, dilakukan melalui dua cara, yaitu pelembagaan dan pembiasaan. Pelembagaan adalah proses pembentukan Islam Nusantara yang dilakukan secara formal, seperti *sekatenan* di kesultanan-kesultanan Jawa. Proses pelembagaan ini, menjadikan Islam Nusantara dibentuk dan disosialisasikan secara kelembagaan. Selain dilembagakan, Islam Nusantara juga disebarkan dan dibentuk melalui pembiasaan, seperti ziarah kubur, tradisi bersalaman, tradisi mudik, tradisi haul, dan lain sebagainya. Proses ini terus berlangsung secara organik melalui aktor baru yang silih berganti dengan menggunakan proses yang sama.

Penutup

Islam Nusantara berlandaskan pada argumentasi bahwa Islam adalah air suci yang memuliakan dan memberikan nilai lebih terhadap semua kebudayaan yang dijumpainya, bukan banjir bandang yang menyapu dan menghancurkan semua hal yang dilewatinya. Oleh karenanya, Islam Nusantara tidak menghilangkan budaya suatu daerah yang tidak bertentangan dengannya secara substantif. Islam melakukan akulturasi, sehingga menghasilkan ekspresi Islam yang berwajah lokal. Pemahaman ini melahirkan pandangan bahwa untuk menjadi Muslim tidak harus menjadi Arab, atau dengan kata lain kita dapat menjadi seorang Muslim dengan tetap menjadi orang Nusantara.

Munculnya anggapan bahwa Islam Nusantara sebagai Islam yang salah, sesat, dan memecah belah disebabkan karena penolakan mereka terhadap aspek historis Islam di Indonesia. Islam diposisikan sebagai entitas yang beku dan tidak boleh berubah. Islam yang dianggap benar adalah Islam yang berada di daerah asalnya, sehingga pemahaman terhadap Islam harus di *copy-paste* dari keberislaman di Timur Tengah. Sikap seperti ini menunjukkan dua hal. *Pertama,* memasukkan Islam dalam jebakan formalisme agama, sehingga menghilangkan watak Islam yang transformatif.

Kedua, kegagalan dalam memahami fenomena keberislaman yang hidup, tumbuh, dan berkembang di masyarakat. Islam Nusantara adalah bentuk dinamisasi dan kontekstualisasi Islam dengan tetap berpegang teguh kepada al-Qur'an dan hadis, tanpa menghilangkan nilai lokalitasnya. Islam Nusantara bukan Islam yang salah, apalagi sesat, tetapi Islam yang dinamis dan kontekstual dan menghargai kemanusiaan.

Daftar Rujukan

Abdullah, lrwan. "Kraton, Upacara Dan Politik Simbol: Kosmologi Dan Sinkretisme Di Jawa." *Humaniora* 0, no. 2 (June 25, 2013).

Amin, Darori. *Islam Dan Kebudayaan Jawa*. Yogyakarta: Gama Media, 2002.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII: Akar Pembaharuan Islam Indonesia*. Jakarta: Kencana Prenada Media Grup, 2013.

Beatty, Andrew. *Variaties of Javanese Religion: An Anthropological Account*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Berger, Peter L. *Kabar Angin Dari Langit: Makna Teologi Dalam Masyarakat Modern*. Translated by J.B. Sudarmanto. Jakarta: LP3ES, 1990.

———. *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*. terj. Hartono. Jakarta: LP3ES, 1991.

Budiwanti, Erni. *Islam Sasak: Wetu Telu versus Wetu Lima*. Yogyakarta: LKiS, 2000.

Dirjosanjoto, Pradjarta. *Memelihara Umat; Kyai Pesantren-Kyai Langgar*. Yogyakarta: LKiS, 1999.

Durkheim, Emile. *The Elementary Form of Religious Life*. London: George Allen dan Unwin Ltd., 1976.

Dwifatma, Andina. *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*. Jakarta: Prenada Media, 2005.

Geertz, Clifford. *Tafsir Kebudayaan*. Translated by Fransisco Budi Hardiman. Yogyakarta: Kanisius, 1992.

———. *The Religion of Java*. Chicago: The University of Chicago Press, 1976.

Haviland, William A. *Antropologi*. Translated by R.G. Soekadijo. Vol. 2. Jakarta: Erlangga, 1993.

Koentjaraningrat. *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka, 1994.

Mulkhan, Abdul Munir. *Islam Murni Dalam Masyarakat Petani*. Yogyakarta: Bentang, 2000.

Nakamura, Mitsuo. *Bulan Sabit Muncul Di Balik Pohon Beringin*. Translated by Yusron Asrofie. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1983.

Nottingham, Elizabeth K. *Agama Dan Masyarakat Suatu Pangantar Sosiologi Agama*. Translated by Abdul Muis Naharong. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1997.

Pals, Daniel L. *Seven Theories of Religion: Dari Animisme E.B. Tylor, Materialisme Karl Marx, Hingga Antropologi Budaya C. Geertz*. Translated by Ali Nur Zaman. Yogyakarta: Qalam, 1996.

Pranowo, Bambang. "Runtuhnya Dikotomi Santri Abangan." *Jurnal Ulumuddin* iv, no. 02 (2001).

Salehudin, Ahmad. *Masjid Yang Terbelah: Tarik-Menarik Antar Aliran Islam Dalam Masyarakat Jawa*. Yogyakarta: Cantrik, 2018.

———. *Satu Dusun Tiga Masjid: Tarik-Menarik Antaraliran Islam Dalam Masyarakat Jawa*. Yogyakarta: Pilar Media, 2007.

———. "The Sasak People of Lombok: Indigenous Communities at The Crossroads of Globalization." *Al-Albab* 8, no. 2 (December 30, 2019): 281–297.

Salehudin, Ahmad, Moch. Nur Ichwan, and Dicky Sofjan. "The Face of Mountainous Islam: The Dynamic of Islam in the Dieng Mountains Wonosobo, Central Java, Indonesia." *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 18, no. 2 (May 20, 2018): 135.

Simuh. *Islam Dan Pergumulan Budaya Jawa*. Jakarta: Teraju, 2003.

Syam, Nur. *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LKiS, 2005.

Wahid, Abdurrahman. *Pergulatan Negara, Dan Kebudayaan*. Jakarta: Desantara, 2001.

Woodward, Mark R. *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. Tucson: The University of Arizona Press, 1989.

BAGIAN KEEMPAT

PROBLEM KEAGAMAAN: ANTARA FUNDAMENTALISME DAN KEKERASAN

Ahmad Baidowi

Terorisme, Jihad dan Perdamaian dalam Islam

Peristiwa pengeboman *World Trade Center* (WTC) dan Bom Bali berdampak pada wacana terorisme dikaitkan secara langsung dengan Islam. Osama bin Laden, sebagai pimpinan jaringan *al-Qaidah* diklaim sebagai pihak yang bertanggung jawab dalam peristiwa tersebut. Beberapa kalangan memberikan kecaman terhadap tindakan ini, tetapi beberapa kalangan lain justru menganggap tindakan tersebut sebagai bagian dari jihad membela agama. Keberadaan para pendukung tindakan jihad dengan kekerasan menjadikan kecenderungan ini berubah menjadi ideologi.[1] Jaringan-jaringan dibentuk dengan mengatasnamakan Islam dan menyebar ke seluruh dunia, termasuk ke Indonesia. Wacana terorisme yang disandingkan dengan Islam menjadi isu sentral yang diperbincangkan di dunia internasional.

Di Indonesia, gerakan jihadis berafiliasi dalam banyak kelompok. Salah satu kelompok yang gencar dalam menyebarkan ideologi ini adalah *Jamaah Ansharut Daulah* (JAD) yang memiliki

[1] William O. Beeman, "Fighting the Good Fight: Fundamentalism and Religious Revival," in *Anthropology for the Real World*, ed. Jeremy MacClancy (Chicago: University of Chicago Press, 2001).

hubungan dengan *Islamic State of Iraq and Syria* (ISIS). Organisasi ini diklaim sebagai pihak yang bertanggung jawab atas berbagai bentuk teror di berbagai tempat di Indonesia, seperti di Sarinah tahun 2014, Mapolres Surakarta tahun 2016, aksi di Samarinda tahun 2016, di Kampung Melayu tahun 2017, di Bandung tahun 2017, kerusuhan di Mako Brimob Jakarta tahun 2018, bom bunuh diri di Surabaya tahun 2018, di Riau tahun 2018, dan terakhir bom bunuh diri di Makassar pada Maret 2021.[2] Keidentikan Islam dengan terorisme mulai dikenal secara luas diakibatkan pelaku gerakan teror menarik dalil-dalil yang berasal dari agama.

Penyebutan Islam sebagai bagian dari terorisme tidak dapat dibenarkan. Terorisme sebagai fenomena sosial telah dikenal jauh sebelum kasus-kasus tersebut terjadi. Namun, wacana tersebut berkembang dan menjadi wacana politik internasional ketika tindakan ini dikaitkan dengan Islam. Identifikasi atas beragam kasus dengan melibatkan Islam di dalamnya dan menjadi perhatian internasional justru membuktikan kebenaran tesis Huntington tentang konflik peradaban.[3] Baginya, identifikasi satu golongan sebagai sumber konflik tidak terjadi secara kebetulan, akan tetapi terjadi karena dampak dari perbedaan peradaban.[4] Islam sebagai sebuah peradaban besar dikelilingi oleh peradaban besar lainnya, sehingga rentan terhadap berbagai konflik yang disebutkan oleh Huntington. Identifikasi Islam sebagai bagian dari wacana terorisme menarik perhatian dunia internasional untuk membangkitkan kembali isu terorisme yang telah dikenal sebelumnya.

Identifikasi terorisme terhadap agama tidak dapat dilepaskan dari definisi istilah ini. Terorisme sering kali dikaitkan dengan tindakan kelompok-kelompok agama yang berparadigma ekstremisme dengan jalan melakukan kekerasan untuk mencapai

---

[2] DW, "Daftar Serangan Teror JAD di Indonesia," *dw.com*, diakses April 20, 2021, https://www.dw.com/id/daftar-serangan-teror-jad-di-indonesia/g-43803485.

[3] Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996).

[4] Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?," *Foreign Affairs* 72, no. 3 (1993): 22.

tujuannya. Dengan terminologi ini, perilaku teror terbuka bagi seluruh umat beragama yang melakukan kekerasan dalam mencapai tujuannya. Akan tetapi, berbagai kasus terorisme yang dilakukan oleh kelompok-kelompok ekstremis di kalangan umat Islam telah menjadikan istilah terorisme secara salah kaprah diidentikkan dengan Islam. Ketika negara-negara Barat mengungkapkan isu terorisme, maka ungkapan itu akan tertuju pada jaringan *al-Qaidah* atau ISIS yang muncul dari kalangan umat Islam. Bahkan, beberapa waktu lalu, Amerika pernah menuduh Indonesia yang memiliki penduduk muslim terbesar di dunia sebagai sarang teroris.

Sejauh berkaitan dengan kekerasan dan ekstremisme, Islam sesungguhnya sangat menentang cara-cara tersebut. Alih-alih kekerasan, Islam justru mengajarkan cara-cara yang damai kepada umatnya dalam menjalin hubungan dengan orang lain, termasuk dalam menyampaikan dakwah Islam itu sendiri. Al-Qur'an di berbagai ayat secara tegas mengungkapkan hal tersebut. Dalam artikel ini, penulis akan menelusuri pandangan Islam tentang terorisme dan kaitannya dengan pentingnya menyebarkan gagasan tentang nilai-nilai Islam yang ramah dan damai.

Terorisme dan Budaya Kekerasan

Secara etimologis, istilah terorisme berasal dari bahasa Latin, *terrere* yang berarti menyebabkan ketakutan. Dalam bahasa Inggris, kata teror berasal dari kata *to terrify* yang berarti menakutkan atau mengerikan. Sedangkan, secara terminologi, terorisme didefinisikan dengan beberapa pengertian. Terorisme dapat diartikan sebagai tindakan kekerasan, penyerangan, penyanderaan warga sipil yang dilakukan oleh sebuah organisasi politik untuk menimbulkan kesan kuat atas suatu negara. Begitu juga, terorisme mengandung pengertian penggunaan kekerasan dan intimidasi terutama untuk tujuan politik. Terorisme juga dapat merujuk pada bentuk kekerasan yang dilakukan untuk menimbulkan rasa takut yang menyebar ke mana-mana dan karenanya mempengaruhi kebijakan-kebijakan

pemerintah. Makna lain yang dapat digunakan untuk menyebut terorisme adalah penggunaan kekerasan untuk menimbulkan ketakutan dalam usaha mencapai suatu tujuan.[5]

Dari beberapa definisi di atas, bisa digarisbawahi bahwa terorisme mencakup unsur-unsur sebagai berikut: (a) tindakan yang disengaja untuk menimbulkan ketakutan pihak lain; (b) ada tujuan yang ingin dicapai oleh pembuat ketakutan dan teror; (c) korban dari tindakan tersebut tidak berkaitan secara langsung dengan tujuan yang dikehendaki oleh pembuat teror. Dengan demikian, ketakutan yang muncul akibat ketidaksengajaan, ancaman hukum bagi orang yang tidak mematuhi, peraturan kedisiplinan dan semacamnya yang kepentingannya ada pada pihak yang ditakut-takuti, tidaklah termasuk dalam pengertian teror. Terorisme berhubungan dengan segala bentuk ancaman kekerasan, baik dari ucapan, tulisan, gambar, simbol atau gerakan tubuh yang dapat menyebabkan ketakutan individu atau masyarakat dan membatasi kebebasan esensial individu atau masyarakat.[6]

Selain terorisme, fenomena radikalisasi juga menjadi salah satu tindakan yang berwujud kekerasan. Radikalisasi merupakan fenomena mengkhawatirkan yang mempengaruhi masyarakat di seluruh dunia. Bahaya dari tindakan ini dilakukan oleh pembuat teror sebagai titik akhir dari proses yang dijalaninya untuk melakukan penolakan terhadap status *quo* politik dengan menggunakan kekerasan.[7] Hal yang sama diungkapkan Kamali yang menyebutkan bahwa teror dapat bersumber dari praktik ekstremisme, baik lokal, nasional atau internasional dengan bentuk aksi teror, kekerasan, dan pengeboman untuk membunuh

[5] Machasin, *Fundamentalisme dan Terorisme* (Yogyakarta, 2004), 6–7; Shaen Corbet et al., "The impact of terrorism on European tourism," *Annals of Tourism Research* 75 (Maret 1, 2019): 1–17.

[6] Aria Nakissa, "Security, Islam, and Indonesia An Anthropological Analysis of Indonesiaâs National Counterterrorism Agency," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 176, no. 2–3 (2020): 203–239.

[7] Philip Baugut dan Katharina Neumann, "Online news media and propaganda influence on radicalized individuals: Findings from interviews with Islamist prisoners and former Islamists," *New Media and Society* 22, no. 8 (2020): 1437–1461.

orang tidak bersalah dan menyebabkan kehancuran.[8] Tindakan ekstremisme yang dilakukan oleh kelompok radikal dapat menjadi fenomena lain yang melahirkan berbagai ancaman, kekerasan dan tindakan teror.

Kelompok yang menggunakan cara kekerasan menolak untuk disebut sebagai teroris. Mereka melakukan penolakan atas identifikasi tersebut, namun mereka menerima perilaku kekerasan dan menggunakannya sebagai cara dalam menjalin hubungan dengan orang lain. Penerimaan terhadap tindakan kekerasan terhadap orang lain didasarkan pada kewajiban melakukan *amar ma'ruf* dan *nahi munkar.* Kewajiban mencegah kemungkaran dilakukan dengan memberantas ritual atau tradisi yang dinilai menyimpang dari ajaran agama. Kasus seperti ini pernah terjadi di Bantul tahun 2018 dengan perusakan dan pemasangan spanduk berbunyi "*kami menolak semua kesyirikan berbalut budaya*".[9] Sikap serupa juga sering terjadi di berbagai tempat yang lain, sehingga memunculkan prinsip "*dakwah itu merangkul bukan memukul, dakwah itu memikul bukan memacul*" dan slogan lain yang bertujuan untuk melakukan penolakan terhadap berbagai aksi kekerasan dengan membawa kewajiban agama.

Kekerasan sering kali dijadikan tindakan yang lumrah dalam menegakkan ajaran agama. Hal ini juga disebutkan oleh Volk yang menyebutkan bahwa sumber Islam (al-Qur'an) dapat disalahgunakan untuk melegitimasi kekerasan.[10] Pandangan yang sama juga diungkapkan oleh Esposito yang menyatakan bahwa al-Qur'an memang tidak memerintahkan atau membenarkan kekerasan dan terorisme, tapi pada waktu yang bersamaan, ayat-ayat al-Qur'an menegaskan hak untuk menanggapi agresi, menyerang

[8] Mohammad Hashim Kamali, "Extremism, Terrorism and Islam: Historical and Contemporary Perspectives," *ICR Journal* 6, no. 2 (2015): 148–165.

[9] Pradito Rida Pertana, "Tradisi Sedekah Laut Ditentang, Banyak Kalangan Meradang," *detikNews*, last modified Oktober 14, 2018, diakses Juni 13, 2021, https://news.detik.com/berita-jawa-tengah/d-4255648/tradisi-sedekah-laut-ditentang-banyak-kalangan-meradang.

[10] Thomas Volk, *Islam – Islamism: Clarification for turbulent times, Published by Konrad Adenauer Stiftung* (Berlin: Konrad Adenauer Stiftung, 2015).

dan melawan.[11] Esposito menambahkan bahwa Al-Qur'an memuat aturan yang mewajibkan umat Islam untuk berjuang atau melakukan jihad diri sendiri untuk mengikuti dan mewujudkan kemauan Tuhan, menjalani hidup yang bajik, melawan ketidakadilan dan penindasan, mereformasi dan menciptakan masyarakat yang adil. Untuk mewujudkan hal tersebut, jika diperlukan, maka diizinkan untuk terlibat dalam perjuangan bersenjata untuk membela komunitas dan agama.[12] Sedangkan Venkatraman menyatakan bahwa al-Qur'an mengizinkan kekerasan sebagai tindakan pembelaan untuk melindungi syariat Islam.[13]

Penggunaan kekerasan dengan dalil keagamaan merupakan bagian dari bentuk pemahaman sempit atas narasi agama. Nāṣir bin Musfir al-Zahrānī memberikan penjelasan yang relevan untuk menolak pandangan tersebut. Menurutnya, klaim keabsahan menggunakan kekerasan–ekstremisme dan terorisme–di kalangan umat Islam didasarkan atas firman Allah dalam QS. al-Anfal [8]: 60,

وَاَعِدُّوْا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ وَّمِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُوْنَ بِه عَدُوَّ اللّٰهِ وَعَدُوَّكُمْ وَاٰخَرِيْنَ مِنْ دُوْنِهِمْۚ لَا تَعْلَمُوْنَهُمْۚ اَللّٰهُ يَعْلَمُهُمْۗ وَمَا تُنْفِقُوْا مِنْ شَيْءٍ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ يُوَفَّ اِلَيْكُمْ وَاَنْتُمْ لَا تُظْلَمُوْنَ

> Dan persiapkanlah dengan segala kemampuan untuk menghadapi mereka dengan kekuatan yang kamu miliki dan dari pasukan berkuda yang dapat menggentarkan musuh Allah, musuhmu dan orang-orang selain mereka yang kamu tidak mengetahuinya; tetapi Allah mengetahuinya. Apa saja yang kamu infakkan di jalan Allah niscaya akan dibalas dengan cukup kepadamu dan kamu tidak akan dizalimi (dirugikan).

Menurut al-Zahrānī, ayat ini tidak terkait dengan dukungan Islam untuk aktivitas terorisme. Menurutnya, ayat ini justru

---

[11] John L. Esposito, "Islam and political violence," *Religions* 6, no. 3 (2015): 1067–1081.

[12] Ibid.

[13] Amritha Venkatraman, "Religious basis for Islamic terrorism: The Quran and its interpretations," *Studies in Conflict and Terrorism* 30, no. 3 (Maret 2007): 229–248.

mendorong umat Islam agar memiliki kekuatan, keagungan, dan kemuliaan yang harus dicapai dengan menguasai berbagai hal yang bisa mengantarkan umat Islam pada kondisi tersebut, bukan menggunakan kekuatan yang dimiliki untuk menakut-nakuti atau menghancurkan orang lain.

Al-Zahrānī menambahkan penjelasannya dengan mengungkapkan bahwa tindakan kekerasan dan sikap ekstrem yang dilakukan oleh para teroris justru bertentangan dengan muatan ayat di atas, karena aksi terorisme berakibat melemahkan umat Islam. Dalam berbagai kasus, aksi terorisme justru menjadi teror terhadap umat Islam sendiri, karena akibatnya bukan hanya menimpa mereka yang dianggap bersalah, tetapi juga menimpa orang yang tidak berdosa. Lebih lanjut, al-Zahrānī menyatakan,

> Agama kita memerintahkan kita untuk menghindari kezaliman, mencegah kita bertindak secara berlebihan, mendorong pada keadilan, mengajak pada perdamaian, mewajibkan kita menjaga perjanjian, menghormati kesepakatan, menghiasi diri dengan akhlak, menjalankan pertemanan, dan menghindari kekejaman.[14]

Kandungan makna atas ayat yang menjadi dasar keabsahan tindakan teror, justru mengandung pengertian yang berlawanan.

Dilihat dari sudut pandang sejarah, tindakan terorisme tidak terbatas pelakunya dari kelompok agama tertentu, akan tetapi berasal dari kelompok-kelompok lain yang tidak mengatasnamakan agama. Setiap agama memiliki sejarah kekerasan sendiri, misalnya gerakan milisi Kristen oleh Jeffrey Kaplan, gerakan identitas Kristen oleh James Aho, gerakan militan *Sikh* oleh Cyntia Keppley Mahmood, gerakan aktivis Yahudi oleh Ehud Sprinzak, pengeboman *World Trade Centre* oleh umat Islam dan berbagai gerakan lainnya. Sementara, terorisme yang berasal dari non-agama terlihat dalam kasus-kasus pembantaian yang dilakukan oleh Stalin, pembantaian dengan dukungan pemerintah di Elsalvador, pembantaian

---

[14] Nāṣir bin Musfir Al-Zahrānī, *Ḥaṣād al-Irhāb* (Riyād: Maktabah al-Ubaikan, 2004), 29–31.

rezim Khmer Merah di Kamboja, pembersihan etnis di Bosnia dan Kosovo, kekerasan terhadap etnis Rohingya di Myanmar, pengeboman Hirosima dan Nagasaki oleh Amerika dan aksi teror lainnya. Beberapa kasus terorisme lain bahkan dipicu oleh masalah separatisme, seperti terorisme oleh Shining Path dan Tupac Amaru di Peru, Basqua di Spanyol, Kurdi di Timur Tengah, dan Tentara Merah di Jepang.

Sudah barang tentu, aksi terorisme tidak selalu dilakukan secara sendirian oleh pelakunya. Mark Jurgensmeyer dalam kajiannya tentang terorisme di berbagai agama memperlihatkan bahwa pelaku tindakan ini tidak dilakukan oleh pelaku tunggal. Setiap tindakan teror memiliki dukungan dari berbagai jaringan dan ideologi yang mengesahkan dan membenarkan tindakan tersebut. Adanya jaringan dalam aksi-aksi terorisme tampak dalam kasus pembunuhan Yitzak Rabin dan Yigal Amir yang melibatkan jaringan Zionis Messianik di Israel. Hal yang sama juga terjadi dalam kasus pengeboman Timothy McVeigh dan Buford Forrow yang melibatkan cabang Kristen militan di Amerika, kasus pengeboman Theodore Kaczynski yang melibatkan "kultur" aktivis mahasiswa demonstran, pembunuhan murid sekolah terhadap tiga belas temannya di Littleton Colorado yang melibatkan pasukan "berjubah" yang menyamar menggunakan topeng kultur simbolisme agama, dan lain sebagainya. Termasuk dalam kategori ini, tindakan teror yang dilakukan oleh sebagian umat Islam yang melibatkan berbagai jaringan, seperti ISIS, JAD dan lainnya.

Jurgensmeyer juga memperlihatkan bahwa aksi terorisme bukan hanya didukung oleh adanya jaringan tersebut, melainkan juga didukung oleh persepsi bahwa dunia membutuhkan tindakan kekerasan. Pandangan ini muncul akibat tekanan, serangan, tindakan tidak menghargai terhadap satu komunitas, sehingga respons yang muncul sebagai bentuk pembelaan diri menggunakan kekerasan. Kekerasan berbalas kekerasan inilah yang menurut Jurgensmeyer melahirkan budaya kekerasan dan mendorong aksi

terorisme lebih cepat menjalar ke berbagai tempat lain.[15] Tindakan subversif yang muncul dari perlakuan diskriminatif, kekerasan, dan opresi terhadap suatu kelompok berdampak pada kemunculan tindakan lain yang bernuansa kekerasan, di luar dukungan jaringan dan pemahaman yang sempit atas narasi agama.

Atas dasar ini, persoalan pemahaman terhadap narasi agama bukan merupakan satu-satunya variabel yang mendorong tindakan kekerasan. Beberapa variabel lain juga mendorong munculnya berbagai macam tindakan kekerasan yang melibatkan umat Islam. I Fahmi Panimbang menunjukkan penyebab lain yang mendorong umat Islam memilih tindakan kekerasan dalam menegakkan ajaran agama. Menurutnya, terorisme di kalangan umat Islam tidak lepas dari sejarah dominasi dan ketidakadilan yang diperankan oleh Barat terhadap Islam sejak pelayaran Vasco da Gama di akhir abad ke-15 M. untuk membangun rute perjalanan laut dari Afrika hingga Asia yang tidak menyertakan umat Islam. Keadaan ini diperparah dengan kolonialisme yang dilakukan oleh Barat terhadap dunia Timur, khususnya dunia Islam dengan mengambil kekayaan yang mereka miliki. Tindakan kolonialisme ini mengakibatkan dunia Islam kehilangan kendali atas komoditas primer, seperti minyak, tambang dan kedaulatan.[16]

Variabel yang hampir sama juga diberikan oleh al-Zahrānī dengan menyebut penelantaran, pengangguran, ajakan yang destruktif, amarah, disorientasi, kurangnya pendidikan, konflik ideologi, peminggiran, kemiskinan, kegagalan, merebaknya kemungkaran, kesalahan dalam berkawan, minimnya dialog, kesalahan dalam memahami agama, tertipu, pandangan yang picik, keyakinan akan kebolehan membunuh non-muslim, mengenang keunggulan masa lalu, maraknya kezaliman, tidak adanya pemahaman terhadap esensi syari'at, dan banyaknya dosa sebagai alasan dibalik tindakan teror yang dilakukan umat Islam.[17]

[15] Mark Jurgensmeyer, *Terorisme Para Pembela Agama*, trans. Amin Rozanie Pane (Yogyakarta: Tarawang, 2003), 15–17.

[16] I Fahi Panimbang, "Melacak Sejarah Terorisme," *Koran Tempo*, Oktober 26, 2008, A.19.

[17] Al-Zahrānī, *Ḥaṣād al-Irhāb*, 95–116.

Tindakan ini sebagai bagian dari pengucilan atas umat Islam oleh Barat yang menganggap diri mereka sebagai kelompok yang lebih berkuasa dan dominan.

Kompleksitas variabel yang mendorong aksi terorisme mengindikasikan tindakan ini tidak dapat berdiri sendiri. Variabel tersebut mendorong berbagai tindakan yang mematikan dan merugikan banyak kalangan. Satu hal yang pasti dalam kajian ini, terorisme merupakan aksi yang diharamkan dalam Islam.[18] Terorisme bertentangan dengan ruh agama yang menyerukan bersikap kepada orang lain dengan bijak, lemah lembut dan simpatik. Alih-alih mendukung aksi terorisme, Islam justru mendorong pada gagasan dan aksi yang mencerminkan nilai-nilai dan semangat perdamaian. Baidowi menunjukkan ayat-ayat Al-Qur'an, praktik kehidupan Nabi, dan dakwah para wali justru menunjukkan dan membuktikan cara damai dan jauh dari aktivitas kekerasan, apalagi mengarah pada terorisme dalam proses menegakkan ajaran Islam.[19]

Perdamaian sebagai Persoalan Teologis

Wacana mengenai perdamaian dalam Islam bisa jadi merupakan hal yang cukup klasik mengingat banyak orang (*muballigh*) sejak lama menekankan Islam sebagai agama yang mencintai perdamaian, karena di antara makna kata Islam sendiri adalah damai. Meskipun demikian, wacana tentang perdamaian dalam Islam tetap saja menarik karena tiga alasan. *Pertama*, Islam dinilai sebagai agama yang mengajarkan perdamaian, tetapi pada tataran praksisnya sering terjadi tindakan kekerasan dan permusuhan. *Kedua*, pemaknaan Islam sebagai agama yang cinta damai sering kali dimaknai secara sepihak, sehingga bisa memunculkan kesan anti-perdamaian di pihak lain. Hal ini memang sering terjadi karena adanya tarik-menarik antara ajaran yang normatif dan kenyataan yang faktual.

---

[18] Ibid., 95.

[19] Ahmad Baidowi, "Prinsip Dakwah Tanpa Kekerasan dalam Al-Qur'an," *Hermeneutik : Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 7, no. 1 (2013); Ahmad Baidowi, *The Principle of Anti-Violence Da'wa in Al-Qur'an*, makalah dipresentasikan di Radboud University, Nijmegen, Belanda pada 19 Juni 2019.

Ketiga, Islam memiliki tanggung jawab untuk merealisasikan ajaran normatifnya dalam kehidupan yang nyata, sehingga cita-cita damai Islam terwujud dan dirasakan oleh seluruh masyarakat dunia.

Pertanyaan pokok yang harus selalu diupayakan jawabannya adalah bagaimana umat Islam bisa menciptakan garis penghubung antara idealitas yang normatif dengan realitas faktual? Kegagalan dalam memberikan jawaban atas pertanyaan ini akan berdampak pada idealitas yang diharapkan untuk menjadikan Islam sebagai pembawa kedamaian akan menjadi utopia dan realitas akan berjalan tanpa kendali.[20] Upaya mencari hubungan dua aspek ini diperlukan untuk mengejawantahkan nilai-nilai ideal Islam dalam realitas aktual di satu sisi dan memahami realitas sosial untuk dijadikan proyeksi pemahaman terhadap sumber-sumber Islam di sisi yang lainnya. Hubungan idealitas normatif dengan realitas faktual membutuhkan pemahaman terhadap Islam dalam dimensi sosial dan teologis.

Islam mengidentifikasi perdamaian tidak hanya dalam dimensi sosialnya, tetapi juga dalam dimensi teologis. Pemahaman atas perdamaian dalam Islam dengan hanya mengacu pada dimensi sosial akan menjadikan persoalan ini bersifat subjektif, sehingga ia hanya mengacu pada keinginan untuk mengatasi konflik-konflik sosial demi terciptanya keseimbangan dalam kehidupan sehari-hari. Islam justru menetapkan persoalan perdamaian sebagai kondisi yang harus menjadi kenyataan objektif. Hal ini ditunjukkan oleh kata *salam* atau *silm* yang terkandung dalam kata Islam. *Al-Silm* berarti perdamaian atau kepasrahan. Kata ini muncul dengan segala bentuk derivasinya berulang kali dalam Al-Qur'an dengan banyak menggunakan bentuk *noun* (kata benda) dari pada *verb* (kata kerja). Penggunaan bentuk yang berbeda dalam Al-Qur'an berimplikasi pada perbedaan pesan yang hendak dituju.

Penggunaan kata benda (*noun*) untuk menyebut suatu kata dalam Al-Qur'an menunjukkan kategori makna yang dikehendaki.

---

[20] Hassan Hanafi, *Agama, Kekerasan dan Islam Kontemporer*, trans. Ahmad Najib (Yogyakarta: Jendela, 2002), 126.

Kata *salam* dalam bentuk kata benda mengindikasikan makna perdamaian yang dimaksud merupakan substansi, struktur, dan sistem kata, bukan sekadar aksi. Islam yang secara etimologi berasal dari kata *salam* mengandung pengertian bahwa ia merupakan agama perdamaian.[21] Meskipun Islam yang dimaksud dalam pengertian ini bersifat umum yang dapat merujuk pada semua ajaran yang dibawa oleh para Nabi. Sedangkan, penyebutan *salam* dalam bentuk definitif dengan menggunakan *alīf* dan *lām* (*al-salam*) merujuk pada salah satu *al-asmā' al-ḥusnā* (nama-nama Allah) yang bersifat suci. Dalam konteks ini, perdamaian juga dapat disebut sebagai perkara yang suci. *Al-Salam* sebagai bagian dari nama-nama Allah yang suci berdampak pada pembatasan penggunaannya untuk dijadikan nama, kecuali menyertakan kata *abd* di depannya (*abd al-Salam*). Hal ini mengindikasikan bahwa seorang muslim merupakan hamba dari perdamaian dan berkewajiban mengimplementasikan nama suci tersebut ke dalam kehidupan serta mengarahkan semua perbuatannya untuk perdamaian.[22]

Kandungan makna *salam* juga terkandung dalam ucapan *al-salām 'alaikum* sebagai ungkapan sapaan bagi umat Islam. Hal ini menunjukkan bahwa perdamaian haruslah termanifestasi dalam hubungan antar individu, keluarga maupun kehidupan sosial. Ucapan ini juga wajib disampaikan bagi orang yang hendak masuk ke rumah orang lain sebagai tanda meminta izin. Dalam Islam, rumah merupakan tempat privasi yang sangat dilindungi, sehingga dilarang memasukinya tanpa izin dari pemiliknya. Memaksa masuk, memata-matai, merampok dan segala jenis perbuatan yang melanggar privasi dianggap bertentangan dengan perdamaian. Penyebaran perdamaian dalam Islam diperintah secara langsung oleh Tuhan kepada para Nabi dengan penggunaan diksi *salam*.[23]

---

[21] Kata "*Islam*" dalam Al-Qur'an digunakan sebanyak 50 kali, sebagai kata benda 8 kali, sebagai kata sifat tunggal *muslim* atau *muslimah* 3 kali, dan sebagai kata sifat jama' *muslimin* atau *muslimat* sebanyak 39 kali. Selain itu ada banyak kata turunan yang menunjukkan baik secara langsung maupun tidak akan makna perdamaian.

[22] Hanafi, *Agama, Kekerasan dan Islam Kontemporer*, 129.

[23] QS. al-Naml [27]: 59; QS. Hūd [11]: 48; al-Ṣāffāt [37]: 109, 120, 130, 181.

Kesamaan misi yang diemban oleh para Nabi memperlihatkan bahwa perdamaian merupakan kode etik universal yang harus disebarkan pada seluruh umat manusia.

Universalitas perintah dalam mewujudkan perdamaian dipahami dari beragam makna yang terkandung dalam istilah *salam*. Dalam Islam, hakikat perdamaian yang dimaksud terletak pada etika dan norma. Perdamaian merupakan nilai yang bersumber pada keesaan dan universalitas Tuhan. Dalam artian ini, sistem keyakinan dalam Islam merupakan sebuah sistem nilai yang termanifestasi dari nilai-nilai keesaan Tuhan dan mengejawantah dalam kehidupan manusia dan masyarakat. Sumber dari setiap nilai ini berasal dari wahyu yang diberikan kepada Nabi. Dengan demikian, wahyu bagi Islam bukan sekadar persoalan keyakinan terhadap kitab suci. Tetapi lebih dari itu, ia merupakan persoalan implementasi dan realisasi terhadap perintah suci Tuhan yang ada dalam kitab suci tersebut.[24]

Bagaimana perdamaian kemudian harus dimanifestasikan? Hanafi memberikan penjelasan penting dalam menjawab pertanyaan ini. Menurutnya, ada dua syarat untuk mencapai perdamaian yang sesungguhnya. *Pertama*, manusia harus mampu menciptakan perdamaian internal atau perdamaian dalam jiwa masing-masing. Dalam hal ini, setiap orang harus menciptakan rasa aman dan rendah hati dengan tunduk pada kitab suci. Perdamaian dalam jiwa inilah yang nantinya dapat memanifestasikan keimanan, kesalehan, kejujuran, ketulusan, kerendahan hati, kedermawanan, kesabaran, kesederhanaan, dan sifat-sifat lainnya. *Kedua*, dengan perdamaian internal akan tercipta perdamaian eksternal. Perdamaian bukan bertujuan untuk meneguhkan kekuatan atau kekuasaan, melainkan untuk menegakkan kebenaran, keadilan, kesetaraan dan lain sebagainya. Kemiskinan, kesengsaraan, kelaparan, pengangguran, diskriminasi, eksploitasi, rasisme, apartheid dan semacamnya merupakan sumber penghancur perdamaian, oleh karenanya

---

[24] QS. al-Naḥl [16]: 89, 102; QS. al-Qaṣṣaṣ [28]: 53.

semuanya harus dilawan.[25] Hanya dengan mengatasi persoalan-persoalan ini, maka perdamaian akan tercipta.

Perdamaian dalam Jihad dan *Amar Ma'ruf-Nahi Munkar*

Salah satu hal yang sering menjadi problem dalam Islam adalah persoalan jihad yang oleh sebagian orang dimaknai sebagai perang suci.[26] Nyaris senada dengan ini adalah perintah Nabi untuk menegakkan *amar ma'ruf* dan *nahi munkar* dengan tangan (kekuasaan) yang terkandung dalam hadis "barang siapa di antara kalian yang melihat kemunkaran maka ubahlah kondisi itu dengan tanganmu, jika tidak mampu (ubahlah) dengan lisanmu, jika tidak mampu (ubahlah) hatimu". Hadis ini kadang dimaknai dan diimplementasikan sebagai kewajiban melakukan dakwah dengan cara-cara yang keras, sehingga menjadi penyebab munculnya anarkisme.[27]

Pemaknaan jihad sebagai perang suci justru muncul dari pemaknaan yang sempit atas narasi-narasi agama, termasuk Al-Qur'an dan hadis. Pemaknaan terhadap jihad dan metode *amar ma'ruf* dan *nahi munkar* dengan cara kekerasan jelas tidak memperoleh pembenarannya dalam Al-Qur'an. Menurut Chaiwat Satha-Anand, jihad merupakan upaya perjuangan untuk mencapai keadilan dan kebenaran yang tidak harus melalui jalan kekerasan.[28] Ayat-ayat jihad justru mengandung penegasan terhadap perlawanan atas penindasan, kezaliman dan ketidakadilan, dan pembebasan orang-orang yang tertindas.

---

[25] Hanafi, *Agama, Kekerasan dan Islam Kontemporer*, 140–155.

[26] James Turner Johnson, *Perang Suci dalam Tradisi islam dan Barat*, trans. Ali Noor Zaman (Yogyakarta: Qalam, 2002).

[27] A. Syalaby Ichsan, "Konsep Amar Ma'ruf dan Nahi Munkar dalam Kaca Mata FPI," *Republika Online*, last modified Desember 31, 2020, diakses April 21, 2021, https://republika.co.id/berita/qm6j2y483/konsep-amar-maruf-dan-nahi-munkar-dalam-kaca-mata-fpi.

[28] Chaiwat Satha Anand, "Bulan Sabit Anti-Kekerasan," in *Islam Tanpa Kekerasan*, ed. Glenn D Paige, C. Satha Anand, dan Sarah Gilliant, trans. M. Taufiq Rahman (Yogyakarta: LKiS, 1998), 12.

وَاِذَا قِيْلَ لَهُمْ اٰمِنُوْا بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ قَالُوْا نُؤْمِنُ بِمَآ اُنْزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُوْنَ بِمَا وَرَاۤءَهٗ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْۗ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُوْنَ اَنْۢبِيَاۤءَ اللّٰهِ مِنْ قَبْلُ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ

Dan apabila dikatakan kepada mereka, “Berimanlah kepada apa yang diturunkan Allah (Al-Qur’an),” mereka menjawab, “Kami beriman kepada apa yang diturunkan kepada kami.” Dan mereka ingkar kepada apa yang setelahnya, padahal (Al-Qur’an) itu adalah yang hak yang membenarkan apa yang ada pada mereka. Katakanlah (Muhammad), “Mengapa kamu dahulu membunuh nabi-nabi Allah jika kamu orang-orang beriman?” (QS. Al-Baqarah [2]: 91)

وَقَاتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ الَّذِيْنَ يُقَاتِلُوْنَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوْاۗ اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِيْنَ

Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, tetapi jangan melampaui batas. Sungguh, Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas. (QS. Al-Baqarah [2]: 191)

وَقٰتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَّيَكُوْنَ الدِّيْنُ لِلّٰهِۗ فَاِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ اِلَّا عَلَى الظّٰلِمِيْنَ

Dan perangilah mereka itu sampai tidak ada lagi fitnah, dan agama hanya bagi Allah semata. Jika mereka berhenti, maka tidak ada (lagi) permusuhan, kecuali terhadap orang-orang zalim (QS. Al-Baqarah [2]: 193)

وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَّيَكُوْنَ الدِّيْنُ كُلُّهٗ لِلّٰهِۚ فَاِنِ انْتَهَوْا فَاِنَّ اللّٰهَ بِمَا يَعْمَلُوْنَ بَصِيْرٌ

Dan perangilah mereka itu sampai tidak ada lagi fitnah, dan agama hanya bagi Allah semata. Jika mereka berhenti (dari kekafiran), maka sesungguhnya Allah Maha Melihat apa yang mereka kerjaka (QS. Al-Anfal [8]: 39).

Jihad pada dasarnya dapat dibedakan berdasarkan arah dan metode. Berdasarkan arah dimaksudkan bahwa jihad dapat terjadi di dalam diri manusia (*bāṭin*) atau di luar diri manusia (*ẓāhir*). Jihad yang termasuk di dalam adalah jihad batin yang berarti berperang melawan diri sendiri. Sedangkan, jihad di luar (*ẓāhir*) merupakan perjuangan untuk mengurangi kejahatan di dalam diri umat (masyarakat). Sedangkan berdasarkan metode, jihad dapat ditinjau dari cara kekerasan atau non-kekerasan. Jihad non-kekerasan bisa dianggap sebagai upaya perjuangan di dalam porsi kemanusiaan untuk menyucikan diri.[29] Sedangkan jihad kekerasan (peperangan) hanya dapat dibenarkan jika mematuhi aturan etika yang ditetapkan, tidak hanya didasarkan pada tujuannya untuk menegakkan keadilan. Di antara aturan-aturan tersebut adalah larangan membunuh warga sipil, larangan membunuh kalangan jompo, anak-anak, tidak boleh merusak pohon, dan lain-lain.[30] Sebaliknya, umat Islam justru tidak memiliki hak hidup ketika keberadaannya justru melakukan penindasan dan menjadi ancaman bagi kehidupan sesamanya.[31]

Dalam kaitannya dengan penegakan *amar ma'ruf* dan *nahi munkar* melalui dakwah, Al-Qur'an memberikan narasi yang menarik. Dalam Al-Qur'an, dakwah diharuskan dilakukan dengan cara yang bijak, memberikan petuah-petuah yang baik, dan jika terjadi perdebatan, maka dilakukan dengan cara yang sopan (*bi al-ḥikmah, wa al-mau'iẓah al-ḥasanah wa al-jidāl bi allatī hiya aḥsan*). Cara seperti ini dalam pandangan Ali Abd al-Raziq sebagaimana dikutip Anand merupakan ajaran perdamaian dalam dakwah.[32] Terkait dengan penggunaan lisan dan tangan dalam dakwah, Ibn Taymiyah menegaskan bahwa terdapat aturan pokok yang harus diikuti, yaitu dengan penuh pengertian dan kesabaran, bukan

---

[29] Ibid., 14.

[30] Ibid., 15–16.

[31] Mamoon Al-Rasheed, "Islam Tanpa Kekerasan," in *Islam Tanpa Kekerasan*, ed. Glen Dpalge, C Satha Anand, dan Sarah Gilliant, trans. M. Taufiq Rahman (Yogyakarta: LKiS, 1998), 98.

[32] Anand, "Bulan Sabit Anti-Kekerasan," 12–13.

dengan kekerasan.[33] Dalam kaitan ini, pesan yang diberikan Allah dalam QS. Ali Imran [3]: 159 terkait hubungan dengan orang lain penting untuk direnungkan.

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ لِنْتَ لَهُمْ ۚ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيْظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوْا مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى الْاَمْرِۚ فَاِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ ۗ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِيْنَ

> Maka berkat rahmat Allah engkau (Muhammad) berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya engkau bersikap keras dan berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekitarmu. Karena itu maafkanlah mereka dan mohonkanlah ampunan untuk mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian, apabila engkau telah membulatkan tekad, maka bertawakallah kepada Allah. Sungguh, Allah mencintai orang yang bertawakal.

Agama Islam sesungguhnya menekankan cara-cara damai dalam berhubungan dengan orang lain, termasuk penyampaian dakwahnya.

Menolak "Muslim Teroris", Menegaskan Islam-Humanis

Perintah Allah untuk menyebarkan perdamaian dan menyampaikan dakwah dengan cara-cara yang bijak dan simpatik menunjukkan ajaran Islam menekankan nilai-nilai humanis dalam berhubungan dengan orang lain. Penerapan nilai-nilai humanis dalam tindakan sama halnya dengan menunjukkan Islam sebagai *raḥmah li al-'ālamīn*, yakni mengaplikasikan Islam sebagai rahmat bagi seluruh alam, bukan hanya bagi umat Islam saja, melainkan juga bagi umat-umat yang lain. Kalangan umat Islam yang mengedepankan cara-cara yang ramah dalam menyampaikan dan menanggapi model-model yang cenderung bersikap sebaliknya, dapat ditunjukkan *flyer* berikut:

[33] Ibid., 12.

Dakwah Itu
By Komiruddin Imron

Dakwah itu
Merangkul, bukan memukul,
Memikul, bukan memacul,
Memberesi bukan menghabisi,
Mengikat bukan memecat,
Bermuka manis, bukan berwajah sinis,

Dakwah itu,
Meredam, bukan mendendam,
Mengajak, bukan menginjak,
Berdamai, bukan mencerai berai,
Mengurus, bukan menggerus
Bersikap ramah, bukan marah marah
Mendidik, bukan menghardik,
Mengajar, bukan menghajar.

Natar, 25/5/2016

Ahmad Baidowi dan Yuni Ma'rufah mengungkapkan bahwa selain Al-Qur'an dan hadis yang memperlihatkan strategi yang adaptif dalam mendakwahkan Islam, praktik yang memperlihatkan visi Islam yang *raḥmah li al-'ālamīn* juga telah dipraktikkan oleh para wali dan banyak ulama dalam sejarah Indonesia.[34] Dengan kata lain, Islam yang humanis bukan saja tidak menerima pendekatan teror atau kekerasan sebagaimana yang dilakukan oleh sebagian kecil umat Islam atau juga sebagian kecil umat yang lain, melainkan juga menghendaki agar terorisme benar-benar dienyahkan.

Terorisme tidak hanya bertentangan dengan nilai-nilai Islam yang menghendaki perdamaian, namun secara sosiologis juga merugikan umat Islam sendiri. Umat Islam menjadi "tertuduh" dan terpinggirkan dalam kancah hubungan internasional. Meskipun demikian, persoalan ini jika ditinjau dari faktor penyebabnya akan menghasilkan pemahaman bahwa terorisme tidak muncul

[34] Ahmad Baidowi dan Yuni Maȓufah, "Pesan Islam tentang Dakwah Moderat" dalam *Living Islam (Journal of Islamic Discourse),* Vol. 4, No. 1, 2021, 94-106. https://doi.org/10.14421/lijid.v4i1.2779.

begitu saja, tetapi dipengaruhi oleh variabel lain yang mendorong kemunculannya, seperti faktor sosiologis dan politis. Identifikasi atas faktor yang menjadi penyebab tindakan teror dapat menentukan solusi yang diambil untuk mengatasinya. Hal yang sama dijelaskan Farid Zakaria yang dimuat di Majalah *Time* sebagaimana dikutip oleh Misrawi dan Zada bahwa mencermati secara jernih mengenai sebab-sebab yang melatarbelakangi aksi terorisme dibutuhkan. Selama ini, kebanyakan orang hanya terpaku pada akibat negatif aksi terorisme, tetapi mengapa terorisme terjadi jarang disentuh.[35]

Dominasi dan potensi kemunculan teror yang dapat terjadi di mana saja[36] membutuhkan dialog secara terus-menerus untuk menemukan solusi agar tindakan semacam ini tidak lagi muncul. Kerja sama dari berbagai pihak dibutuhkan untuk menciptakan kedamaian yang bisa menguntungkan bagi seluruh umat manusia. Ini berarti bahwa terorisme sesungguhnya merupakan persoalan bersama umat manusia, sehingga harus diatasi secara bersama-sama pula. Dengan melihat problem ini sebagai masalah bersama, upaya penyelesaiannya dapat dimulai dengan menggunakan nilai-nilai perdamaian dan toleransi yang dimiliki oleh setiap peradaban untuk menciptakan tatanan masyarakat yang adil dan setara. Dalam kaitan ini, menarik apa yang dinyatakan oleh Robert W Hefner sebagaimana dikutip oleh Misrawi dan Zada.

> *As long as that impasse remains, Muslim democrats' appeals for peace and tolerance across civilizations will receive a cool reception in some muslim circles. A positive outcome to struggle for Islam will also depend on the West's long term commitment to educational and economics programs in the Muslim world. These are needed to insure that the majority of muslims realize that they have a stake in their government, an in global political order in which they treated as partners.*[37]

---

[35] Zuhairi Misrawi dan Khamami Zada, *Islam Melawan Terorisme* (Jakarta: LSIP dan TIFA, 2004), 122.

[36] Mark Juergensmeyer, *Teror atas Nama Tuhan Kebangkitan Global Kekerasan Agama*, trans. M. Sadat Ismail (Jakarta: Nizam, 2002).

[37] Misrawi dan Zada, *Islam Melawan Terorisme*, 139.

Sejauh berkaitan dengan kekerasan dan teror, Islam sendiri secara jelas menolaknya. Hal ini ditunjukkan dengan berbagai argumentasi yang dijelaskan sebelumnya. Alih-alih mendukung terorisme, Al-Qur'an dan praktik Nabi justru mengajarkan sikap bijak, ramah, toleran dan simpatik. Nilai yang diajarkan Al-Qur'an dan Nabi justru menunjukkan wajah Islam yang humanis dengan tujuan merealisasikan Islam *raḥmah li al-'ālamīn*. Pencapaian terhadap Islam yang merahmati bagi seluruh alam dilakukan dengan memasyarakatkan pemikiran-pemikiran yang menyediakan seperangkat nilai, doktrin dan dogma yang menyerukan kemanusiaan, kemaslahatan dan keadilan. Selain itu, perlu juga ada kesempatan pelaksanaan dialog yang kondusif dan pertukaran budaya dengan umat-umat yang lain, sehingga manusia bisa hidup berdampingan secara damai.

Penutup

Islam merupakan agama yang mencintai perdamaian. Hal ini bukan hanya sebagai bagian dari ajaran Al-Qur'an, namun juga diimplementasikan dalam tindakan Nabi yang memiliki jiwa dan semangat kasih kepada orang lain. Jika Islam dalam batas-batas tertentu dipahami "membenarkan" kekerasan, hal tersebut semata-mata untuk menegakkan keadilan. Kekerasan yang "dibenarkan" dalam Islam merupakan alternatif terakhir ketika cara yang lain tidak lagi mungkin dilakukan dan umat Islam dalam kondisi tertindas. Hal yang juga harus dicatat, Nabi memilih eksodus ke Madinah, ketika diperlakukan secara tidak adil oleh kaum musyrikin Makkah. Hal ini justru, secara historis, menunjukkan Islam menghendaki perdamaian. Mengidentifikasi Islam sebagai agama teror justru menjadikan variabel lain yang menjadi pendorong gerakan terorisme dinafikan. Pengabaian atas faktor-faktor ini dapat berdampak pada penyelesaian persoalan terorisme tidak dapat dilakukan.

Daftar Pustaka

Al-Rasheed, Mamoon. "Islam Tanpa Kekerasan." In *Islam Tanpa Kekerasan*, diedit oleh Glen Dpalge, C Satha Anand, dan Sarah Gilliant, diterjemahkan oleh M. Taufiq Rahman. Yogyakarta: LKiS, 1998.

Al-Zahrānī, Nāṣir bin Musfir. *Ḥaṣād al-Irhāb*. Riyād: Maktabah al-Ubaikan, 2004.

Anand, Chaiwat Satha. "Bulan Sabit Anti-Kekerasan." In *Islam Tanpa Kekerasan*, diedit oleh Glenn D Paige, C. Satha Anand, dan Sarah Gilliant, diterjemahkan oleh M. Taufiq Rahman. Yogyakarta: LKiS, 1998.

Baidowi, Ahmad. "Prinsip Dakwah Tanpa Kekerasan dalam Al-Qur'an." *Hermeneutik : Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 7, no. 1 (2013).

———. *The Principle of Anti-Violence Da'wa in Al-Qur'an*, makalah dipresentasikan di Radboud University, Nijmegen, Belanda pada 19 Juni 2019.

Ahmad Baidowi dan Yuni Ma̓rufah, "Pesan Islam tentang Dakwah Moderat" dalam *Living Islam (Journal of Islamic Discourse)* 4, no. 1 (2021). https://doi.org/10.14421/lijid.v4i1.2779.

Baugut, Philip, dan Katharina Neumann. "Online news media and propaganda influence on radicalized individuals: Findings from interviews with Islamist prisoners and former Islamists." *New Media and Society* 22, no. 8 (2020): 1437–1461.

Beeman, William O. "Fighting the Good Fight: Fundamentalism and Religious Revival." In *Anthropology for the Real World*, diedit oleh Jeremy MacClancy. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

Corbet, Shaen, John F. O'Connell, Marina Efthymiou, Cathal Guiomard, dan Brian Lucey. "The impact of terrorism on European tourism." *Annals of Tourism Research* 75 (Maret 1, 2019): 1–17.

DW. "Daftar Serangan Teror JAD di Indonesia." *dw.com*. Diakses April 20, 2021. https://www.dw.com/id/daftar-serangan-teror-jad-di-indonesia/g-43803485.

Esposito, John L. "Islam and political violence." *Religions* 6, no. 3 (2015): 1067–1081.

Hanafi, Hassan. *Agama, Kekerasan dan Islam Kontemporer*. Diterjemahkan oleh Ahmad Najib. Yogyakarta: Jendela, 2002.

Huntington, Samuel P. "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs* 72, no. 3 (1993): 22.

———. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster, 1996.

Ichsan, A. Syalaby. "Konsep Amar Ma'ruf dan Nahi Munkar dalam Kaca Mata FPI." *Republika Online*. Last modified Desember 31, 2020. Diakses April 21, 2021. https://republika.co.id/berita/qm6j2y483/konsep-amar-maruf-dan-nahi-munkar-dalam-kaca-mata-fpi.

Johnson, James Turner. *Perang Suci dalam Tradisi islam dan Barat*. Diterjemahkan oleh Ali Noor Zaman. Yogyakarta: Qalam, 2002.

Juergensmeyer, Mark. *Teror atas Nama Tuhan Kebangkitan Global Kekerasan Agama*. Diterjemahkan oleh M. Sadat Ismail. Jakarta: Nizam, 2002.

Jurgensmeyer, Mark. *Terorisme Para Pembela Agama*. Diterjemahkan oleh Amin Rozanie Pane. Yogyakarta: Tarawang, 2003.

Kamali, Mohammad Hashim. "Extremism, Terrorism and Islam: Historical and Contemporary Perspectives." *ICR Journal* 6, no. 2 (2015): 148–165.

Machasin. *Fundamentalisme dan Terorisme*. Yogyakarta, 2004.

Misrawi, Zuhairi, dan Khamami Zada. *Islam Melawan Terorisme*. Jakarta: LSIP dan TIFA, 2004.

Nakissa, Aria. "Security, Islam, and Indonesia An Anthropological Analysis of Indonesiaâs National Counterterrorism Agency." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 176, no. 2–3 (2020): 203–239.

Panimbang, I Fahi. "Melacak Sejarah Terorisme." *Koran Tempo*, Oktober 26, 2008.

Pradito Rida Pertana. "Tradisi Sedekah Laut Ditentang, Banyak Kalangan Meradang." *detikNews*. Last modified Oktober 14, 2018. Diakses Juni 13, 2021. https://news.detik.com/berita-

jawa-tengah/d-4255648/tradisi-sedekah-laut-ditentang-banyak-kalangan-meradang.

Venkatraman, Amritha. "Religious basis for Islamic terrorism: The Quran and its interpretations." *Studies in Conflict and Terrorism* 30, no. 3 (Maret 2007): 229–248.

Volk, Thomas. *Islam – Islamism: Clarification for turbulent times*. *Published by Konrad Adenauer Stiftung*. Berlin: Konrad Adenauer Stiftung, 2015.

Abd Aziz Faiz

The Battleground for Faith: Fundamentalisme dan Kontestasi Spirit Keagamaan di Ruang Publik, Indonesia

Ada beberapa sikap dan pola keagamaan yang sama-sama memerankan diri dalam relasi antagonistik di ruang publik. Peran-peran tersebut sebenarnya bertentangan dengan naskah tekstual berupa himbauan kitab-kitab suci yang hadir di bumi untuk mengatur pola kehidupan. Bukannya kedamaian (*peaceful coexistence*), saling percaya (*mutual trust)*, toleransi satu dengan yang lain yang tampak antar kelompok tersebut. Sebaliknya, saling curiga, sentimen dan *su'dhon* keagamaan, etnisitas, ras yang disertai kekerasan. Anehnya, tindakan antagonistik itu dimaksudkan untuk membela teks suci -dalam hal ini juga keimanan- yang seharusnya menuntun peran tersebut ke arah yang sebaliknya.

Kesannya di dalam bergaul dan berhubungan antar kelompok, tidak merasa perlu mempertimbangkan berbagai aturan sosial, etika, hukum dan kesepakatan bersama baik dalam konteks nasional maupun internasional. Masing-masing kelompok ingin mempertahankan sekte, mazhab dan atau aliran-aliran pemikiran tertentu dan berusaha mengokohkan identitas keagamaan, identitas kultural, identitas etnis, hingga identitas politiknya. Akibatnya,

muncul apa yang disebut dengan *injustice*, diskriminatif dan subordinatif satu pada yang lain.[1] Anehnya, lagi-lagi semua itu menurut mereka dimaksudkan untuk membela teks dan keimanan yang mereka pertahankan dengan cara yang tidak lazim.

Yang lebih aneh, bahkan terkesan paradoks adalah setiap tindakan antagonistik yang melahirkan kekerasan, *violence*, *battle*, perebutan identitas di ruang publik bahkan terorisme, selalu memunculkan logika 'sebagian mewakili semunya'. Logika ini sebagai pembenaran bahwa kelompok atau bahkan individu-individu yang bertindak antagonistik selalu merasa mewakili semua orang yang jauh di luar sana. Bahkan, tindakan tersebut dianggap mewakili keimanan mereka sendiri. Beberapa kekerasan yang dilakukan kelompok keagamaan dalam kondisi tertentu tidak dianggap untuk mengganggu (*to terrorize*), tetapi untuk melindungi dirinya dan dunia dari kejahatan dan ketidakadilan. Dalam konteks ini, tindakan kekerasan tersebut dianggap berasal dari justifikasi moral yang berakar dari keimanan bahwa Tuhan meminta untuk memperbaiki tata aturan di mana pun kelompok yang lemah diancam oleh kekuasaan "setan".[2]

Berbagai fenomena yang berbau emosi keagamaan di atas, melahirkan wacana agama yang paradoksial. Islam terkesan tidak hanya bersifat *rahmah li al-'alamin*, tetapi juga melahirkan fenomena-fenomena kekerasan di antara pemeluk agama ini. Pertanyaannya adalah mengapa manusia melakukan kekerasan kepada sesamanya dengan legitimasi agama? Padahal, kekerasan dengan berbagai dalih agama adalah fenomena paradoksial dengan visi agama. Kompetisi klaim kebenaran juga terpersonalisasi dalam ranah politik. Identitas utama yang dibawa adalah keimanan untuk meraih eksistensinya di khalayak umum. Artinya, ada spirit keimanan yang dibawa

---

[1] Amin Abdullah, "Mempertautkan Ulumu Al-Din, Al-Fikr Al-Islamiy dan Dirasat Islamiyah: Sumbangan Keilmuan Islam Untuk Peradaban Global Dalam," in *Islamic Theology and Philosophy (Ushuluddin) In a New Direction: Its Contribution To Humanity And Nastionality* (Yogyakarta: FUSAP UIN SUKA, 2010), 1.

[2] Oliver McTernan, *Violence In God's Name: Religion An Age Of Conflict* (London: The Bath Press, 2003), 46.

ke ruang pasar untuk memperoleh legitimasi sosial dan politik. Kontestasi yang seperti ini justru membawa pada pertarungan dan pembelaan kepada apa yang mereka imani yang pada akhirnya melahirkan konflik.

Mencermati Pergeseran Dogmatisme Ke Ekstremis[3] Fundamentalis[4]

Secara sosio-antropologis, agama adalah sistem. Karena agama jika dilihat dari sudut tersebut terdiri dari banyak dimensi; ada dimensi doktrin, ritus, *leadership*, teks, institusi, moralitas dan lain sebagainya. Dalam konteks ini, jelas agama masih dalam kategori ortodoksi murni yang memang harus ada dalam sebuah agama. Ortodoksi dalam konteks ini tidak berkonotasi negatif, namun ia merupakan pandangan yang memegang ajaran sebagaimana

---

[3] Penulis sengaja memakai istilah "ekstremis" karena kekhawtiran penulis salah dalam mengambil kesimpulan. Kesalahan kesimpulan itu sempat terjadi di Indonesia, di mana ketika gelombang fundamentalisme dan terorisme melanda, kecurigaan pertama diarahkan kepada kalangan pesantren yang notabeninya menjadi refresentasi dari kalangan tradisionalis. Karena fundamentalisme bisa berasal dari tradisonalisme dan dogmatism, walaupun tidak selalu demikian kenyataannya. Lihat Fahruddin Faiz, "Melacak Akar Nalar Terorisme: Sebuah Pembacaan. Epistemologis," *Jurnal Refleksi* 6, no. 2 (2006): 26.

[4] Awal mula kata fundamentalisme sebenarnya berasal dari tradisi Kristen Amereka, di tahun 1920, dalam aktifitas penyebaran misi injil (*evangelisme*), yang bersikap reaksioner dan tak mengenal kompromi dalam ajaran-ajaran teologi liberal, menolak teori evolusi Darwin dan tren budaya skularisme sebagai implikasi berkembangnya ilmu pengetahuan pasca revolusi industri. Makanya perlu kembali ke fundemen, yakni asas tak mungkin salah dari al-kitab secara harfiah, dan pandangan ini kemudian mengkristal dalam kelompok yang terorganisir secara militan. Perekembangan berikutnya istilah ini tidak terbatas pada konteks Kristen tatapi juga pada Islam. Adapun Metode penafsiran fundamentalisme menurut Azyurmadi Azra mengandung beberapa prinsip. Di antaranya: pertama, oposisionalisme, perlawanan bahkan bersifat radikal. Kedua, penolakan terhadap hermeneutik. Ketiga, penolakan terhadap peluralisme dan relativisme. Keempat, penolakan terhadap perkembangan historis dan sosiologis karena membawa manusia makin jauh dari doktrin. Sedangkan menurut Hamim Ilyas doktrin yang yang mereka kembangkan sebagai berikut: Doktrin ideologi adalah Islam kaffah. Doktrin hukum dan politik adalah kedaulatan hukum tuhan. Doktrin agama-agama adalah eksklusifisme. Doktrin sosial adalah puritanisme dan keadilan sosial.

adanya agama tersebut. Namun, ortodoksi bisa saja berubah menjadi puritan dan puritan bisa berubah juga menjadi fundamentalis dan bahkan ke radikal.

Berbagai istilah di atas membuat penulis mencari kata yang tepat untuk menemukan akar persoalan yang selama ini mencuat ke permukaan. Muncullah istilah dogmatisme. Istilah dogmatisme, pengertiannya merujuk pada sebuah kelompok yang meletakkan dogma-dogma agama-dalam konteks ini adalah wahyu secara harfiah -sebagai harga mati yang tidak bisa ditawar lagi. Secara umum, aliran ini berpedoman bahwa satu-satunya jalan yang valid untuk mengetahui segala jenis keyakinan dan hukum, baik yang pokok maupun yang bukan. Termasuk dalil-dalil pembuktiannya adalah dengan kembali terhadap kitab suci sebagaimana adanya. Manusia dengan akal pemikirannya tidak memiliki kekuasaan untuk menginterpretasikan dan menguraikannya kecuali dalam batas-batas tertentu. Manusia dan akal pikirannya wajib tunduk kepada *nash* asli kitab suci tersebut.[5]

Dogmatisme dalam konteks ini masih murni pada keyakinan dan bagaimana menafsirkan ajaran pokok dari sebuah agama. Masih belum berhubungan dengan dimensi yang lain seperti politik, ekonomi dan sosial. Dogmatisme masih sebagai metode menafsirkan ajaran agama, dalam hal ini adalah kitab suci agama dengan cara murni kembali sebagaimana tertulis dalam kitab suci tersebut. Memahami wahyu secara harfiah adalah ciri khas utama dari dogmatisme ini. Karakternya bersifat skriptualis yaitu keyakinan harfiah terhadap kitab suci yang merupakan firman tuhan tanpa salah, sehingga dengan penafsiran ini agama dipegang secara kokoh dalam bentuk literal dan bulat tanpa kompromi dengan penafsiran apapun. Menurut Fahruddin Faiz, dogmatisme apabila diikuti secara konsisten dan serius, tidak menutup kemungkinan melahirkan fundamentalisme.[6]

---

[5] Faiz, “Melacak Akar Nalar Terorisme: Sebuah Pembacaan. Epistemologis,” 24.

[6] Faiz, 25.

Secara umum dogma-dogma utama yang diyakini oleh kelompok fundamentalis ini tidak jauh berbeda dengan dogmatisme. Hanya saja dalam fundamentalisme, aspek politik dan kebutuhan akan kekuasaan mulai muncul. Hal ini masuk akal, karena melaksanakan dogma agama secara harfiah sebagaimana dalam nalar dogmatisme memerlukan media kekuasaan untuk bisa mengaktualkan keimanannya. Tanpa adanya kekuasaan tersebut, banyak tuntutan dogma tidak mungkin bisa dipenuhi. Contoh dari logika ini adalah ketika Umar Jakfar Tholib menjatuhkan hukuman rajam kepada salah satu anggota Laskar Jihad yang dituduh melakukan pemerkosaan kepada seorang warga di saat melaksanakan jihad di Maluku. Umar Jakfar Tholib pun kemudian ditangkap paksa oleh pihak yang berwajib dengan tuduhan pembunuhan.[7] Hal ini dilakukan sendiri oleh Laskar Jihad karena negara tidak mengakomodir rajam sebagai sanksi hukum yang sah, maka, malah Umar Ja'far Tholib yang ditangkap oleh aparat. Di sinilah signifikansi kekuasaan politik bagi mereka yang benar-benar penganut dogmatisme ini.

Ihsan Ali-Fauzi sebagaimana dikutip oleh Suratno mengatakan bahwa fundamentalis agama adalah mereka yang memiliki keyakinan bahwa kebenaran sudah ada di tangan (agama) mereka dan hanya di tangan mereka. Sebab kebenaran yang diyakininya itu bersumber langsung dari Tuhan yang mutlak benar. Tugas mereka adalah memperjuangkan kebenaran itu, bahkan, jika dibutuhkan bisa menggunakan kekerasan. Orang-orang yang demikian (ada di semua agama tanpa pandang bulu), dengan sendirinya memiliki militansi ekstrem dan mengklaim bahwa merekalah kelompok yang dipilih Tuhan mengemban misi suci itu. Mereka meyakini bahwa mati dijalan-Nya sama dengan mati syahid, dan surga sebagai balasannya.[8]

---

[7] M. Zaki Mubarok, *Geneologi Islam Radikal di Indonesia: Gerakan Pemikiran dan Prospek Demokrasi* (Jakarta: LP3ES, 2008), 193.

[8] Suratno, "Agama, Kekerasan dan Filsafat," Asratisme, 2011, http://thinker-asratisme.blogspot.com/2011/02/agama-kekerasan-dan-filsafat.html.

Pergeseran dari dogmatisme ke ekstremis fundamentalisme harus melibatkan kekuasaan. Kekuasaan sebagai media untuk mengakomodir kepentingan-kepentingan agama secara legal dalam konteks hukum negara ataupun yang lainnya. Contoh dari keterlibatan dimensi lain dari fundamentalisme adalah ketika Front Pembela Islam (FPI) selalu mengupayakan kepentingan mereka melalui kekuasaan. Misalnya, pada 27 Maret 2000, markas besar Laskar Pembela Islam (LPI) sayap juang paramiliter FPI menuntut Peraturan Daerah anti-Maksiat segera dibuat. Setiap FPI ulang tahun, sering kali mengusung tema bernuansa penegakan syariat yang salah satunya menuntut agar syariat Islam dimasukkan pada pasal 29 UUD 45 "Negara berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa" dengan menambahkan "kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya" seperti tertera pada Piagam Jakarta 22 Juni 1945.

Dalam bacaan penulis, fundamentalisme bertujuan untuk mempertahankan, melawan dan menegakkan panggilan suci agama. Jika dilihat dari sudut ini, maka fundamentalisme menjelma sebagai "*high political spirituality*". Jika ini berhasil masuk dalam tata pemerintahan, ia akan termuat dalam norma, hukum, undang-undang yang bertujuan untuk mengubah. Namun kemudian, jika tidak terwujud, maka cara-cara kontestasi baik melalui perebutan ruang publik dan kekerasan bisa ditempuh. Lihat saja misalnya, pada gambaran umum tahapan spiritualitas yang muncul sejak tahun 1970-an hingga 2001. Pada tahun 1970-1990 ada tahapan pergeseran spiritualitas itu, dari *piety*, kemudian ortodoksi, puritanisme, dogmatisme, fanatisme. Pada tahun 1990 sampai 2000, muncul *hardliner*, ke militanisme, ekstremis dan radikal. Baru kemudian tahun 2001 muncul terorisme. Pergeseran ini menurut penulis lebih banyak disebabkan karena ketiadaan pengakomodiran spiritualitas fundamentalis tadi dalam kekuasaan.

Sekilas gambaran tentang transformasi dari dogmatisme menjadi fundamentalisme dan kebutuhannya akan kekuasaan (legitimasi) politik ini bisa menguak tabir munculnya berbagai gerakan yang

akhir-akhir ini marak, baik di jalur yang sah seperti mendirikan partai agama dan atau mendirikan organisasi massa. Kontestasi ini juga ditempuh dari jalur yang tidak seharusnya, seperti memaksakan kehendak dengan teror, *sweeping* dan kekerasan seperti terorisme. Tujuan utamanya jelas yaitu mendapatkan kekuasaan politik atau setidaknya legitimasi politis demi keleluasaan menjalankan dogma harfiah agama.[9] Benang merahnya adalah antara dogmatisme agama dengan fundamentalisme agama serta kekerasan dengan legitimasi agama. Dengan demikian, kontestasi spirit keagamaan di ruang publik melibatkan pergeseran paradigmatik dari nalar tradisionalisme dogmatis ke ekstremis fundamentalis.

Kontestasi Fundamentalisme di Ruang Publik

Agama dari level ortodoksi seperti telah penulis jelaskan di atas bisa berkembang pada ortodoksi yang *non-falsiable*. Di mana agama yang terdiri dari berbagai dimensinya seperti doktrin, ritus, *leadership*, teks, institusi, moralitas dan lain sebagainya bersifat non falsifikasi yang tidak bisa dipisah satu sama lain karena itu saling terkait dan diyakini tidak mungkin salah. Dalam konteks pemahaman yang seperti ini maka agama bisa dimanfaatkan dan berubah dengan cara dimasuki oleh berbagai kepentingan, terutama oleh "pemimpin". Logika perjuangan, gerakan dan kepentingan atas nama umat bekerja dalam konteks pemahaman ini.

Truth claim merupakan ciri khas utama kelompok keagamaan untuk melindungi kepentingan-kepentingannya. Namanya *truth claim* keagamaan sudah pasti bersifat non-falsifikasi yang *non-critizable* atau tidak dapat dikritik. Apa kepentingan-kepentingan itu? Kepentingan itu bisa berujud karisma, *leadership*, martabat, *justice,* dominasi, pengendalian sumber daya dan lain sebagainya. Dengan sifat non falsifikasi ini, perasaan beragama menjadi anti kritik dan tidak boleh dikritik. Pemahaman yang demikian tetap berada pada level ortodoksi, namun tatarannya masih berada

---

[9] Faiz, "Melacak Akar Nalar Terorisme: Sebuah Pembacaan. Epistemologis," 25.

dalam *insider perspective* yang memungkinkan dimanfaatkan oleh orang tertentu untuk merebut ruang-ruang yang tersedia.

Orientasi keagamaan yang membutuhkan kekuasaan, klaim kebenaran, hingga kontestasi spirit keimanan kelompok keagamaan menemukan momentum setelah reformasi terjadi di negeri ini pada tahun 1998. Runtuhnya order baru menandai keterbukaan ruang publik baru. ketika ruang publik terbuka lebar maka siapa pun bisa memanfaatkannya. Kelompok pejuang demokrasi menikmati kebebasan itu, pun demikian kelompok-kelompok yang anti demokrasi. Kelompok keagamaan yang anti demokrasi justru yang paling memanfaatkan kebebasan ruang publik itu, sebut saja misalnya Laskar Jihad, FPI, HTI, MMI, dan kelompok lainnya.[10] Bahkan dalam konteks tertentu, tidak hanya menikmatinya, namun juga mendominasi nya. Pasca reformasi, Isunya keagamaan pun bergeser. Misalnya dari isu "Islam Keindonesiaan", beralih ke wacana "Penegakan Syariat Islam". Kalau sebelumnya Nalar hubungan Islam dan negara bersifat substansial, bergeser menjadi ideologi alternatif dan menjadi diskursus tandingan yang diperdebatkan.[11]

Belakangan terjadi transformasi kekuatan kelompok kepentingan di ruang publik dari moderat ke radikal. Dari penafsir-penafsir keagamaan yang tersentral dan memiliki otoritas, kepada setiap orang dengan segala kebebasannya. Dalam konteks yang demikian, memilih, berdebat, dan menawarkan tafsiran keagamaan yang sesuai dengan ideologi terkontestasi dengan sendirinya. Jika dulu kita mendengar Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid yang mampu menempatkan diri sebagai lokomotif utama Islam Indonesia, maka belakangan lokomotif baru bermunculan dan beragam. Karena itu belakangan muncul nama-nama seperti Ja'far Umar Thalib, Abu Bakar Ba'asyir, dan Habib Riziq Shihab (HRS).[12]

Di ruang publik yang seperti inilah kontestasi keimanan itu muncul ke permukaan dan memanfaatkan ruang-ruang yang

---

[10] Irfan Noor, *Membangun Kearifan di Ruang Publik* (Banjarmasin: IAIN Antasari Banjarmasin, n.d.), 1.

[11] Noor, 2.

[12] Noor, 2.

tersedia dengan berbagai bentuknya. Kontestasi yang muncul tidak hanya muncul dari ormas atau paham yang berkembang di dalam negeri. Namun juga datang dari luar. Paham-paham dari luar yang masuk, juga berebut simpati untuk mendapatkan ruang sosial yang kemudian menjelma menjadi kekuatan politik. Paham dari luar itu bisa berupa paham yang diidentifikasi oleh Khaled sebagai kaum puritan seperti Wahabi dan Salafi yang selalu berorientasi sebagai kelompok yang selalu merasa unggul dan superior, sebab orientasi itu memandang dunia dari perspektif tingkat keunggulan suatu kelompok dan polarisasi ekstrem.[13] Berkembangnya kontestasi atas nama spirit keimanan dengan berbagai bentuknya, baik di jalur ilegal dengan kekerasan dan terorisme maupun melalui yang legal dengan membentuk ormas-ormas dan partai-partai yang berlabel agama, sama-sama memakai logika "satu mewakili semua". Dengan demikian kontestasi yang muncul pun jelas tidak sehat.

Dari mana akar kontestasi spirit keimanan ini berasal? Tentu menjawabnya agak susah. Sebab, kontestasi spirit keimanan yang terjadi mengambil banyak bentuk, bisa berbentuk perebutan narasi yang saling mendeligitimasi satu dengan yang lain, bisa berbentuk sentimen dan kekerasan, konflik, hingga terorisme. Bisa juga mengambil bentuk di jalan yang legal seperti mendirikan organisasi massa, partai politik. Yang jelas, fenomena kontestasi ini merupakan personalisasi dari kognisi pemahaman agama sebagai capaian proses internalisasi pemeluknya. Internalisasi pemahaman keagamaan tidak menjadi masalah apapun ketika tidak menuntut pada ekspresi yang merugikan yang lain.

Semua bentuk kontestasi spirit keagamaan yang dilandasi emosi keagamaan, berasal dari kognisi pemeluknya mempengaruhi mental aktualnya. Karena itu, *truth claim* yang bertebaran dalam narasi publik berimplikasi pada religiusitas soliptisisme yang mengarah pada proses peniadaan keyakinan, paham, dan atau kelompok keagamaan lainnya. Dalam konteks yang demikian

[13] Khaled Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, trans. oleh Helmi Mustafa (Jakarta: Serambi, 2006), 118.

fundamentalisme sebagaimana telah penulis kemukakan di awal menjadi konfigurasi dari kognisi yang mengrinternalisasi penafsiran-penafsiran dogma. Contoh konkret dari logika ini adalah orang-orang Israel karena beranggapan sebagai kaum yang terpilih dengan tanah yang dijanjikan, berperilaku seperti persepsi mereka menerjemahkan keterpilihan.[14]

Fundamentalisme sebagai konfigurasi dari internalisasi dogma, menjelma menjadi kelompok komunal yang tidak hanya merebut untuk menjadi bagian dari ruang publik. Tetapi pada akhirnya menggeser ruang publik seakan milik mereka sendiri. Ketika kognisi yang dibangun demikian, maka jelas melanggar etika publik dan membahayakan harmoni sosial. Ketika menggeser ruang publik harus menjadi miliknya, cenderung kemudian, tidak membawa substansi agama, melainkan memperbesar simbol agama. Dalam konteks yang demikian, kontestasi spirit keagamaan di ruang publik semakin keruh. Ujud fundamentalisme yang demikian mendorong terjadinya benturan kelompok yang merusak etika dan kenyamanan publik. Di sinilah benturan, konflik, dan sentimen keagamaan menjadi runyam.

Belum lagi kemudian, jika kekuatan komunal keagamaan yang ekstremis fundamentalis tadi masuk pada ranah Negara. Maka, akan semakin memperbesar gesekan yang tidak sehat. Menurut Qomaruddin Hidayat,[15] negara yang mengaku sekuler pun tidak

---

[14] Haqqul Yaqin, *Agama dan Kekerasan dalam Transisi Demokrasi di Indonesia* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2009), 46–47.

[15] Qomaruddin Hidayat membagi domain agama menjadi empat bagian. *Pertama*, Pada wilayah pribadi, seseorang memiliki kebebasan seluas- luasnya untuk memahami dan mengembangkan keyakinan agamanya. Adakah seseorang mau bertuhan ataukah tidak, itu sepenuhnya hak dan pilihan pribadi. Orang lain tak bisa memaksa dan mencampuri keyakinan seseorang. *Kedua*, domain jamaah. ekspresi beragama juga muncul dalam domain komunal atau jamaah. Acara ritual dan pendalaman materi agama secara intensif dilakukan dalam domain jamaah. Semua agama memiliki doktrin dan tradisi jamaah atau kongregasi dengan mengambil tempat yang disucikan. Melalui domain jamaah inilah paham keagamaan dan iman seseorang terbentuk dan terbina secara efektif. Di domain ini idiom dan simbol-simbol agama secara eksklusif bebas dikemukakan karena pesertanya bersifat homogen dan eksklusif. Jadi,seorang ustad memiliki keleluasaan menyampaikan pesan agamanya

mungkin berhasil menyingkirkan pengaruh dan ekspresi keagamaan dalam panggung politik. Terlebih lagi di Indonesia yang jelas-jelas memberikan akomodasi dan fasilitas bagi tumbuhnya ormas dan partai berciri agama. Ketika agama masuk ke ranah negara dan politik, yang menonjol adalah agenda perebutan kekuasaan. Di sini agama berwajah ganda. Satu sisi ingin memperjuangkan tegaknya nilai-nilai luhur dalam kehidupan politik, tetapi dalam wajah yang lain agama terlihat haus dan kadang kala seram serta menakutkan karena agenda utamanya adalah ingin menguasai panggung politik. Dalam konteks inilah sisi antagonisme dan paradoksialnya agama menampakkan diri.

Ketika ekstremis fundamentalis seperti ini membawa agama ke ranah Negara dan membutuhkan ruang politik serta kekuasaan untuk melegalkan paham dan ajaran yang bersifat dogmatis, maka agama bisa terperangkap dalam spiral kekerasan. Menurut Haqqun Yaqin, agama akan mudah menjadi justifikasi untuk membenarkan kekerasan yang dilakukan oleh suatu kekuasaan. Kerekatan agama dan institusi agama dengan pusat kekuasaan akan menggiringnya ke dalam titik subordinat yang pada gilirannya agama dapat dipakai sebagai alat untuk melakukan kekerasan.[16]

Namun sebaliknya, jika mereka tidak berhasil membawa agama ke ranah Negara dan tidak mendapatkan legitimasi politik maka kelompok ini akan menampilkan diri dalam ruang publik dengan penampilan yang mengerikan. Di mana mereka bergerak sendiri-sendiri untuk mendapatkan pengakuan dan menegakkan apa yang mereka pahami tentang agama. Taruhlah dalam konteks

---

seekstrem apa pun selama itu dalam domain jamaahnya. *Ketiga*, domain sosial. Pada wilayah ini komunitas sebuah agama akan bertemu komunitas agama lain. Lebih dari itu, dalam ranah sosial yang berlaku adalah hukum negara (hukum positif), bukan hukum kitab suci yang berlaku di wilayah komunal. Kalaupun substansi hukum agama ingin diberlakukan dalam wilayah sosial, hal itu mesti ditransformasikan terlebih dahulu ke dalam hukum Negara. *Keempat*, domain Negara. Negara yang mengaku sekuler pun tidak mungkin berhasil menyingkirkan pengaruh dan ekspresi keagamaan dalam panggung politik.

[16] Yaqin, *Agama dan Kekerasan dalam Transisi Demokrasi di Indonesia*, 49.

ini adalah FPI yang melabeli dirinya dengan gerakan anti maksiat dan mempunyai sayap paramiliter bernama Laskar Pembela Islam (LPI) yang tampil di jalanan, mengatur lalu lintas kehidupan serta men-*sweeping* segala sesuatu yang dianggap bertentangan dengan paham yang mereka anut. Begitu juga dengan Laskar Jihad yang mengirim pasukan ke Maluku guna berjihad membunuh bangsanya sendiri.

Dari jalur yang ilegal terorisme adalah salah satu wujudnya. Terorisme dilakukan dengan banyak cara termasuk dengan menjadikan dirinya pengantin yang siap mati kapan saja demi berjihad memperjuangkan apa yang mereka yakini. Tujuannya sangat beragam, namun yang paling jelas adalah tindakan tersebut banyak bertujuan politis, bermotif politis, dan dalam rangka memperoleh tujuan politis. Tujuan yang paling besar dari terorisme ini berkaitan dengan upaya-upaya mengubah sistem dan tatanan politik yang berlaku secara menyeluruh.[17] Sistem yang ada selama ini dianggap telah sesat dan menzalimi, tidak sesuai dengan kitab suci yang mereka anut.

Kaitannya dengan ruang publik dari ekstremis fundamentalis dengan bentuk terorisme tidak hanya ditujukan dan selesai pada korban teror tersebut. Namun, ia merupakan sebuah tindakan yang bertendensi untuk mencari perhatian dan publisitas. Pengeboman WTC pada 11 Maret 2001 tidak hanya untuk membunuh orang-orang yang bekerja di gedung itu. Begitu juga dengan bom di Bali dan JW Marriot di Jakarta, hingga pada kasus pengeboman Gereja Katedral di Makassar pada 28 Maret 2021. Ia punya pesan yang "sangat jauh" di sana. Ada tujuan publisitas dan pesan yang ingin mereka bagi pada pihak-pihak tertentu. Tidak berhenti pada orang-orang yang menjadi korban dari tindakan tersebut.

[17] Noorhaidi Hasan, *Islam Politik di Dunai Kontempore: Konsep, Genealogi, dan Teori* (Yogyakarta: SUKA Press UIN Sunan Kalijaga, 2012), 27.

Ruang Keterbukaan Baru dalam Beragama

Uraian penulis dalam sub bab sebelumnya tampak bahwa orang beragama yang demikian seperti orang yang hidup dalam suatu ruangan yang indah, namun pengap karena tidak ada ventilasinya, tidak ada pintu, dan tidak adanya pintu darurat yang bisa menyelamatkan diri di kala ada sesuatu yang membahayakan terjadi. Orang beragama yang demikian tidak juga menikmati sirkulasi angin yang menyejukkan dalam ruangan tersebut akibat tidak ada ventilasi yang mengaturnya. Tinggal di ruangan yang demikian membuat orang tidak tahu bahwa di sebelah ruangannya ada ruang-ruang yang lain, ada orang lain juga yang bisa diajak bercengkrama dan berbagi. Orang yang beragama di ruang pengap tanpa pintu dan ventilasi mengingkari realitas pluralistik yang memang sudah ada dan tidak dapat ditolak.

Dalam konteks Islam, realitas pluralistik ini, secara eksplisit tertulis dengan terang dalam al-Quran bahwa "kami telah menciptakan kamu semua dari satu pria dan satu wanita, dan menjadikan kamu berbagai bangsa dan suku, supaya kamu saling mengenal". Dalam konteks beragama realitas pluralistik itu juga tergambar dalam QS. al-Kafirun bahwa "bagimu agamamu dan bagiku agamaku". Al-Quran tidak menafikan realitas pluralistik ini, ia justru mengakuinya. Bahwa ada suku-suku dan etnis yang berbeda ada agama yang berbeda yang tidak sama satu sama lain. Agama jelas dalam konteks *tarihiyahnya* atau historisnya memang tidak sama satu sama lain namun Tuhan berkata "biar saling mengenal satu sama lain". Sikap saling mengenal ini adalah perspektif bagi unsur-unsur pluralisme.

Pluralisme sering disalahpahami dan ditolak oleh kelompok radikal dan fundamentalis dalam beragama. Niat untuk mengislamkan seluruh penduduk Indonesia, jelas tidak mungkin atau mengkristenkan semua orang juga jelas mustahil. Kenyataan ini masih menjadi masalah yang rumit ketika di hadapkan pada paham agama yang fundamentalis ekstremis. Oleh karena itu ada

ruang baru yang harus diciptakan yaitu *religious literacy* yaitu sikap terbuka dan mengenal nilai-nilai dalam agama lain. Singkatnya, *religious literacy* adalah sikap "melek agama lain" karena dengan demikian tujuan tuhan menciptakan perbedaan untuk saling mengenal, saling menghargai, bergandengan, mengembangkan dan memperkaya kehidupan dalam persaudaraan dari yang berbeda-beda itu.[18]

Dalam konteks sebagaimana disebutkan di atas, agama yang ortodoksi yang *non-falsiable* berubah menjadi agama ortodoksi yang *falsiable*. Dengan demikian, beragama tidak hanya *insider perspective*, namun juga ortodoksi *from out sider perspective*. Ada pula perspektif perbandingan dan *perspective the other* yang bisa memperkaya dan memperbaiki sikap keberagamaan. Sebab di ruang publik yang sungguh sangat terbuka ini dimana orang menikmati kebebasannya, menjadikan kita tidak hidup sendiri dan selalu ada orang dengan keyakinan yang berbeda. Dalam ruang yang demikian, ada kesadaran bahwa ada lembaga yang memonitor dan melihat tindakan-tindakan dalam beragama. Sebut saja ada forum-forum internasional seperti PBB yang mengawasi kita dalam konteks kerukunan umat beragama dan lain sebagainya.

Dengan ortodoksi yang *falsiable* menunjukkan bahwa interpretasi kita dalam beragama bisa salah dan bisa diperbaiki. Ada kesadaran bahwa selama ini ada kelemahan sehingga perlu peningkatan yang lebih baik di mana pengetahuan kita dan pemahaman kita tentang agama masih bisa salah. Pemahaman yang demikian jelas masih belum diterima terutama oleh kalangan fundamentalisme agama di mana "*al-akhar*" yang ada di lingkungannya masih dianggap sebagai "*minhum*" atau orang di luar sana. Sudah saatnya mengembangkan paham agama dengan berbagai dimensinya seperti ritus, teks, *leadership* dan institusi, moralitas serta yang lainnya menjadi *falsiable* yang terbuka bagi orang lain. Dalam istilahnya Panniker adalah *to be religious today is to be interreligious*.

---

[18] Alloy Budi Purnomu, *Membangun Teologi Inklusif-Pluralistik* (Jakarta: Kompas, 2003), 11–12.

Penutup

Memandang fenomena keberagamaan yang bercorak antagonistik di Indonesia perlu dilihat dari akar berkenaan dengan kontestasi demi sebuah keimanan. Pergeseran dari Dogmatisme ke fundamentalisme yang kemudian membawa kontestasi spirit keagamaan itu mengambil berbagai bentuk di ruang publik. Aspek politik dalam fundamentalisme menggerakkan hampir seluruh perebutan ruang publik. Sebab, Pergeseran dari dogmatisme ke ekstremis fundamentalisme telah melibatkan kebutuhan akan kekuasaan. Pergeseran ini dapat menguak tabir munculnya berbagai gerakan yang akhir-akhir ini marak, baik di jalur yang sah seperti mendirikan partai seperti partai Islam dan organisasi massa. Atau di jalur yang tidak seharusnya, seperti memaksakan kehendak dengan teror, *sweeping* dan kekerasan yang lain yang melahirkan ekstremis fundamentalis.

Di saat yang bersamaan kebebasan ruang publik dinikmati juga oleh kelompok-kelompok anti demokrasi. Di ruang publik yang seperti inilah kontestasi keimanan itu muncul ke permukaan dan memanfaatkan ruang-ruang yang tersedia dengan berbagai bentuknya. Bentuk kebebasan di ruang publik dengan munculnya kontestasi spirit keimanan menjelma seperti kekerasan, konflik, mendirikan organisasi massa, partai politik, bahkan berbentuk sentimen keagamaan. Mereka menjelma menjadi kelompok komunal yang tidak hanya merebut untuk menjadi bagian dari ruang publik tetapi menggeser ruang publik seakan milik mereka sendiri. Ketika menggeser ruang publik harus menjadi miliknya, cenderung kemudian, tidak membawa substansi agama, melainkan memperbesar simbol agama.

Domain publik tidak dibenarkan dikuasai dan diatur oleh sekelompok keyakinan agama tertentu. Seseorang atau sekelompok orang mesti taat pada hukum Negara ketika berada di ruang publik. Pihak yang berwajib mesti hadir mencegah dan menegakkan hukum publik. Ruang publik yang dikuasai kekuatan komunal

kelompok tertentu, selain karena lemahnya literasi agama, juga bisa diakibatkan oleh lemahnya aparatur negara bersamaan dengan kian melebarnya ruang kebebasan untuk berekspresi. Karena itu, ketika di ruang publik, mestinya simbol-simbol agama diperkecil, yang diperbesar adalah substansi pesan agama yang kontributif bagi kehidupan bersama.

Daftar Pustaka

Abdullah, Amin. "Mempertautkan Ulumu Al-Din, Al-Fikr Al-Islamiy dan Dirasat Islamiyah: Sumbangan Keilmuan Islam Untuk Peradaban Global Dalam." In *Islamic Theology and Philosophy (Ushuluddin) In a New Direction: Its Contribution To Humanity And Nastionality*. Yogyakarta: FUSAP UIN SUKA, 2010.

Fadl, Khaled Abou El. *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*. Diterjemahkan oleh Helmi Mustafa. Jakarta: Serambi, 2006.

Faiz, Fahruddin. "Melacak Akar Nalar Terorisme: Sebuah Pembacaan. Epistemologis." *Jurnal Refleksi* 6, no. 2 (2006).

Hasan, Noorhaidi. *Islam Politik di Dunai Kontempore: Konsep, Genealogi, dan Teori*. Yogyakarta: SUKA Press UIN Sunan Kalijaga, 2012.

McTernan, Oliver. *Violence In God's Name: Religion An Age Of Conflict*. London: The Bath Press, 2003.

Mubarok, M. Zaki. *Geneologi Islam Radikal di Indonesia: Gerakan Pemikiran dan Prospek Demokrasi*. Jakarta: LP3ES, 2008.

Noor, Irfan. *Membangun Kearifan di Ruang Publik*. Banjarmasin: IAIN Antasari Banjarmasin, n.d.

Purnomu, Alloy Budi. *Membangun Teologi Inklusif-Pluralistik*. Jakarta: Kompas, 2003.

Suratno. "Agama, Kekerasan dan Filsafat." Asratisme, 2011. http://thinker-asratisme.blogspot.com/2011/02/agama-kekerasan-dan-filsafat.html.

Yaqin, Haqqul. *Agama dan Kekerasan dalam Transisi Demokrasi di Indonesia*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2009.

Roma Ulinnuha

Beberapa Aspek Dimensi Nilai Aksiologis Max Scheler dan Relevansinya pada Praksis *Interfaith*[1]

Pembahasan dalam tulisan ini berkaitan dengan dimensi filosofis kajian agama dalam konteks aktivisme *interfaith*. Secara fungsional, dengan doktrin yang terkandung di dalamnya, agama dapat membawa perdamaian, keadilan, keamanan dan kesejahteraan. Tetapi di sisi yang lain, agama juga menjadi sumber perpecahan, kerusakan, kekerasan, dan konflik. Berdasarkan hal ini, agama dalam aspek esoterik mengandung doktrin yang dapat menyatukan manusia dan peradaban, namun di sisi eksoteriknya, agama dapat menjadi pemisah dengan pengelompokan yang berpengaruh pada peradaban.[2] Untuk meminimalisir dampak dari pengelompokan yang berujung pada kekerasan, kalangan penganut agama menggiatkan penanaman nilai-nilai agama dan pendidikan.[3] Di

---

[1] Tulisan ini pernah dimuat sebelumnya di Religi: Jurnal Studi Agama-agama, Vol. 12, No. 1 (2016). https://doi.org/10.14421/rejusta.2016.1201-04

[2] Suparman Jayadi, *Beragama untuk Kemanusiaan dan Kebangsaan* (Yogyakarta: Diandra Kreatif, 2016), 42.

[3] Kees De Jong, "Religious Peace Education as a Means to avert Threats to Religious Harmony," in *Religion, Civil Society and Conflict in Indonesia*, ed. oleh Carl Sterkens, Muhammad Machasin, dan Frans Wijsen (Zurich: LIT, 2009), 162.

samping itu, peningkatan mobilitas sosial yang terkait dengan upaya menangani, mengatur dan menyelesaikan setiap konflik serta kondisi menuju damai melalui mekanisme efektif juga dilakukan dalam upaya menekan dampak dari aspek eksoterik dalam agama [4].

Upaya semacam ini tercermin dalam penelitian Fadhilah yang merumuskan perspektif aksiologis terhadap Pancasila dengan menyuguhkan kritik terhadap pandangan relatif nilai Max Scheler.[5] Fadhilah meletakan pandangan filosofis secara dikotomis dengan konteks nilai, sehingga terkesan saling mengevaluasi. Tulisan ini justru hendak mengintegrasikan nilai dengan sudut pandang filosofis dalam konteks aksiologis yang dikontekskan dengan problem sinergitas *interfaith* dewasa ini. Untuk mencapai pola integrasi ini, penelitian ini terlebih dahulu menjelaskan beberapa tantangan studi agama dalam era modern untuk memberikan gambaran utuh kebutuhan *interfaith* di masa kini. Penjelasan ini dilengkapi dengan pandangan Scheler terhadap nilai serta relevansinya dalam konteks *interfaith*.

Tantangan Studi Agama di Era Modern

Seiring dengan pengaruh globalisasi, masyarakat secara umum mengalami tantangan zaman terkait dengan isu yang terpusat pada persoalan sosial, ekonomi dan politik. Hal yang dapat diantisipasi dalam persoalan ini adalah pengaruhnya terhadap pemahaman keagamaan. Jika persoalan ini berkaitan dengan persoalan keagamaan, maka pandangan K. Anthony Appiah yang menyebutkan problem pemaknaan keberagamaan akan terkait dengan masalah sosial-keagamaan lainnya seperti halnya isu-isu gender, etnisitas, suku bangsa dan seksualitas, perlu dipertimbangkan. Keterkaitan yang dimaksudkan Appiah menyangkut apakah termasuk pada faktor-faktor yang heterogen nilai-nilai dan pertimbangan manusia dalam

[4] Anak Agung Banyu Perwita dan Nabilla Sabban, *Kajian Konflik dan Perdamaian* (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2015), 38.

[5] Fadhilah Unisma, "Pancasila dalam Perspektif Aksiologi dan Tantangannya di Era Reformasi dan Globalisasi di Indonesia," *Paradigma* 10, no. 1 (2009): 86.

tindakan sosial-keagamaannya, sementara di sisi lain, terkait dengan ruang dan waktu, terdapat pernyataan yang merujuk peringatan bahwa "*...makes us careful not to assume that what goes for one goes for the others*".[6] Mengaitkan persoalan ini dengan dimensi lain menjadi penting untuk mengantisipasi segala bentuk keterbukaan yang menjadi tantangan baru bagi masyarakat. Hal ini didasarkan pada persoalan masyarakat modern yang khas dengan kecenderungan eskalasi sebagai akibat dari pertumbuhan industrialisasi, ekonomi, peningkatan mobilitas sosial dan partisipasi politik. Dalam konteks ini, masyarakat beragama membutuhkan perspektif filosofis untuk dapat memberikan kontribusi pemikiran pada persoalan antar entitas agama dan kepercayaan sebagai bagian dari dampak persoalan pemahaman keagamaan.

Dengan berpijak pada persoalan empirik di masyarakat yang partikular, pandangan Giddens yang menyebutkan "*…the intensification of worldwide social relation which link distant localities in such a way that local happenings are shaped by events occurring many miles away and vice versa…*"[7] menjadi relevan. Terlebih, pandangan kalangan pemerhati soal masyarakat dan agama yang menyebutkan bahwa perubahan-perubahan budaya dan sosial yang terus terjadi, tidak akan menihilkan signifikansi kajian sosial-keagamaan, namun lebih menjadi suatu keadaan yang memungkinkan untuk pengembangan keilmuan.[8] Sementara bentuk-bentuk keprihatinan mendalam atas konflik dan kekerasan yang terjadi di Indonesia, telah dan akan berkaitan pula dengan aspek-aspek agama, yang

[6] K. Anthony Appiah, "Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction," in *Multiculturalism: Examining The Politics of Recognition*, ed. oleh Amy Gutmann (New Jersey: Princeton, 1994), 151.

[7] Artinya: Intensifikasi relasi sosial menghubungkan dimensi lokal yang beragam, di mana peristiwa lokal dapat terbentuk dari kejadian-kejadian dalam konteks jarak yang berjauhan, demikian pula sebaliknya. Abdul Rashid Moten, "Modernization and the Process of Globalization: The Muslim Experience and Responses," in *Islam in Southeast Asia: Political, Social and Strategic Challenges for the 21st Century*, ed. oleh K.S. Nathan dan M.H. Kamali (Singapura: ISEAS, 2005), 232.

[8] Alan Aldridge, *Religion in The Contemporary World: A Sociological Introduction* (Cambridge: Polity Press, 2003), 215.

seringkali dipinjam untuk alat-alat dan dalih kekerasan antar entitas. Hal ini mengingatkan pada pemaparan relasi agama dan realitas yang disebut oleh Effendi dalam penjelasannya tentang agama, cita-cita dan realitas.[9]

Meskipun demikian, persoalan tentang agama, konflik dan budaya bukanlah topik yang menyenangkan untuk dibicarakan. Topik pembicaraan ini mengingatkan pada berbagai peristiwa yang terjadi di negeri ini, berbagai peristiwa yang memalukan sekaligus memilukan. Sebuah topik yang selama ini membuat kita mengelus-ngelus dada, menyaksikan betapa masyarakat kita seolah-olah telah kehilangan akal sehat dan diganti oleh emosi kemarahan dan kebencian satu sama lain.[10]

Pertanyaan di atas lebih mengemuka lagi jika harapan akan kedatangan zaman baru belum pula menunjukkan dampaknya. Ketika nilai-nilai demokrasi mulai dihayati dan ketika masyarakat sipil mulai memperoleh kesempatan yang selama beberapa dasa warsa tertekan untuk mengembangkan kehidupan bangsa dalam bernegara, apakah benar-benar memberikan masa depan bagi mereka ke arah yang lebih baik. Fenomena di atas memperlihatkan betapa agama seolah mengalami kemandulan dalam mencegah budaya kekerasan yang diliputi brutalisme. Dalam perspektif yang lebih luas, hal itu justru menunjukkan kegagalan agama untuk memberikan jawaban positif pada harapan banyak orang ketika berbagai ideologi dianggap gagal membentuk tata dunia yang lebih baik dan manusiawi.[11]

Dalam konteks kehidupan beragama, fenomena di atas lebih memprihatinkan lagi, karena muncul setelah agama mengalami apa yang disebut sebagai masa kebangkitan kembali. Anggapan selama ini bahwa bangsa kita adalah bangsa yang religius, agaknya sudah kehilangan dasarnya untuk dipertahankan. Anggapan semacam itu sudah tidak relevan lagi. Bagaimana mungkin agama yang

---

[9] Djohan Effendi, *Pluralisme dan Kebebasan Beragama* (Yogyakarta: DIAN/Interfidei, 2013), 16.

[10] Effendi, 15.

[11] Effendi, 16.

mengajarkan nilai kemanusiaan dan peradaban, justru melahirkan para pemeluknya yang seolah-olah tidak lagi mengenal nilai-nilai kemanusiaan.[12] Tentu saja semua pemuka agama sepakat bahwa budaya kekerasan dan tindakan-tindakan bengis yang terjadi tidak sesuai dengan ajaran agama manapun. Tatapi, masyarakat harus membedakan antara ajaran-ajaran agama yang luhur dengan perilaku penganut-penganutnya yang tidak mengindahkan moral. Perbedaan ini, pastinya akan memunculkan pertanyaan, mengapa hal tersebut bisa terjadi justru ketika agama-agama mengalami kebangkitan dan kesemarakan.[13]

Di sisi lain, pendidikan agama merupakan mata pelajaran wajib di setiap jenjang pendidikan, mulai dari tingkat sekolah dasar hingga perguruan tinggi. Begitu juga, radio dan televisi setidaknya setiap pagi memprogramkan kuliah subuh. Khotbah-khotbah keagamaan diberikan di berbagai kesempatan oleh berbagai kalangan, remaja, pemuda, perempuan dan orang-orang dewasa umumnya. Perayaan hari-hari besar keagamaan dilaksanakan dengan berbagai kegiatan yang menyita banyak biaya yang tidak sedikit jumlahnya. Rumah-rumah ibadah bermunculan, bukan hanya indah tapi juga mewah. Tapi, mengapa muncul tindakan-tindakan kekerasan yang semakin membudaya. Mengapa muncul gagasan untuk menghidupkan kembali pendidikan budi pekerti, sebuah gagasan yang secara tidak langsung menuduh dan menuding bahwa agama telah gagal membentuk manusia yang berbudi pekerti luhur, insan yang mempunyai *al-akhlak al-karimah*.[14]

Mengenai harapan dan realitas, Effendi memaparkan bahwa ternyata kenyataan sangat jauh dari harapan. Hal ini ditunjukkan oleh gejala yang mewarnai masa reformasi di Indonesia justru memunculkan konflik sosial bernuansa SARA (Suku, Agama, Ras dan Antar golongan) di berbagai tempat. Konflik ini makin merebak, karena konflik sudah terjadi dalam berbagai kerusuhan

---

[12] Effendi, 16.
[13] Effendi, 17.
[14] Effendi, 17.

sosial di sana-sini di masa Orde Baru berkuasa. Oleh sebab itu, tidak mengherankan apabila penguasa Orde Baru menekan potensi konflik seketat mungkin agar tidak meledak dengan menekan isu-isu SARA.[15]

Ketika masa reformasi, kemampuan menekan konflik jauh sangat berkurang, sehingga konflik-konflik horizontal bernuansa SARA-pun sangat mudah meledak dan merebak. Kepulauan Ambon, Maluku Utara, Poso, Kalimantan Barat, Kalimantan Tengah adalah titik-titik konflik sosial yang berskala cukup besar terjadi dan menjadi tontonan masyarakat dunia. Masih ada lagi konflik-konflik sosial yang bisa disebutkan, yang sifatnya lebih kecil dan sebagian dapat lebih cepat diatasi seperti yang pernah terjadi di Kupang, Batam, beberapa tempat di pesisir utara Jawa seperti Indramayu, Pekalongan dan Pati. Selain itu, tawuran antar siswa antar kampung dan antar suku yang tidak jarang membawa korban harta benda dan bahkan nyawa manusia juga bermunculan.[16]

Fenomena ini dapat menjadi jawaban mengapa manusia membutuhkan nilai-nilai, karena salah satunya disebabkan oleh kemunculan konflik-konflik sosial yang juga menandai kemunculan budaya kekerasan. Bahkan, bukan hanya sekedar kekerasan, tetapi juga sadisme, kekejaman dan kebengisan yang tidak pantas dilakukan. Memancung kepala orang yang tak berdaya, menenteng-nentengnya dengan tertawa bangga, membakar orang hidup-hidup hanya karena pencurian kecil dapat dimengerti kalau hal itu terjadi dalam dunia yang masih belum mengenal peradaban.[17]

Masyarakat seakan-akan tidak lagi percaya pada hukum sebagai salah satu pilar masyarakat modern dan beradab. Sementara beberapa kalangan dengan mudah menjadi hakim sendiri yang biasanya disertai oleh tindak kekerasan dan kekejaman. Ironisnya, hal itu benar-benar terjadi di negeri dengan tatanan modern yang konon berketuhanan dan berkemanusiaan yang adil dan beradab.

---

[15] Effendi, 17.
[16] Effendi, 18.
[17] Effendi, 18–19.

Sekaligus terjadi di negeri yang penduduknya dikenal religius. Pemaparan tersebut menjadi tantangan serius bagi para pemuka agama agar ajaran-ajaran agama yang menekankan nilai-nilai kasih sayang, damai dan tanpa kekerasan, serta tentang kemanjuran ajaran-ajaran agama untuk mengobati penyakit-penyakit masyarakat, tidak dianggap sebagai retorika kosong.[18]

Keterlibatan aspek-aspek dimensi nilai dengan demikian perlu dikedepankan mengingat pelbagai persoalan sosial yang kerap kali terjadi beranjak dari nilai-nilai. Nilai-nilai yang mendasari tindakan manusia tentu dilatari dengan berbagai pertimbangan. Jika pertimbangan suatu tindakan berdasar pada nilai-nilai *purposive* tertentu, maka pada saat yang sama manusia dapat memilah dan memilih aspek-aspek yang dipercaya agar tidak memberikan potensi kerugian. Pada bagian dimensi nilai dan tindakan, persoalan dalam bentuk apakah manusia mempercayai nilai? apakah nilai tersebut diciptakan atau ditemukan? bagaimana status nilai itu sendiri, jika banyak yang tidak mengindahkannya? Pertanyaan-pertanyaan ini paling tidak nantinya akan dibahas. Sementara di sisi lain, persoalan-persoalan yang mengemuka dalam tataran konflik dan kekerasan tetap terus saja terjadi dalam sejarah kemanusiaan.

Selanjutnya, dalam relasi antar agama dan masyarakat di satu wilayah tertentu, konteks globalisasi baik langsung maupun tidak, memberikan dampak terhadap persoalan sosial-keagamaan. Walaupun seperti disampaikan oleh beberapa pengamat sosial, bahwa globalisasi sebagai term, belum memiliki definisi yang mapan, namun secara praksis sudah tampak benar adanya. Secara akademis, dengan definisi kerja (*working definition*) globalisasi tersebut, tentu sangat tergantung dari sisi mana orang melihatnya. Ada yang memandangnya sebagai proses sosial, proses sejarah, maupun proses alamiah. Namun yang pasti, globalisasi adalah fenomena yang akan membawa seluruh bangsa dan negara semakin terikat satu dengan lainnya, antara satu masyarakat dengan masyarakat lainnya, mewujudkan satu tatanan kehidupan

[18] Effendi, 19.

baru atau kesatuan koeksistensi dengan menyingkirkan batas-batas geografis, ekonomi dan budaya masyarakat.[19]

Kelsay dan Twiss menggarisbawahi ide bahwa jika banyak orang menganggap agama merupakan sesuatu yang bukan saja perekat antara suatu komunitas dunia pada umumnya, tetapi juga berkait erat dengan emosi-emosi dalam individu dan kelompok, maka dimensi konflik dalam agama adalah sesuatu yang esensial. Andaikan juga agama merupakan suatu cantelan dan klaim bagi penindasan dan simbol yang menyebabkan perang antar entitas, tentu hal ini adalah dinamika tersendiri. Karena itulah, seperti yang disampaikan oleh Kelsay dan Twiss, momentum untuk dialog antara dinamika konflik agama dengan realitas sosial perlu diciptakan yang pada akhirnya dapat dipahami secara jelas mengapa agama dapat menjadi "berkat" atau memobilisasi kekuatan dari tradisi-tradisi agama yang mengasihi, menjunjung tinggi martabat manusia dan keadilan.[20] Sementara itu, di sisi yang lain, konteks dan rentang kepentingan dan kelompok dalam masyarakat yang plural sangat bervariasi, mulai dari masalah ekonomi hingga masalah politik dan keamanan, di mana pernyataan tersebut mampu memberikan contoh pembahasan persoalan agama berciri multisektoral.[21]

Pada konteks relasi sosial-keagamaan di masyarakat, khususnya bagaimana antar umat beragama bersikap terhadap diri dan entitas lainnya, beberapa gagasan aksiologis dapat menjabarkan alternatif tindakan dan nilai-nilai apa yang dapat diamati dan dipilih. Oleh sebab itu, dalam penjelasan selanjutnya, pembahasan akan diarahkan pada apa yang dimaksud dengan gagasan aksiologis dalam pandangan Max Scheler, kemudian beberapa persoalan dan tantangan *interfaith*, serta relevansi dimensi aksiologis pada ranah *interfaith*. Beberapa

---

[19] Sri Rejeki Merdekawaty, *Globalisasi yang tak Terbendung* (Sukoharjo: Hamudha Prima Media, 2010), 3.

[20] John Kelsay dan Sumner B. Twiss, *Agama dan Hak Asasi Manusia* (Yogyakarta: Interfidei, 2007).

[21] M. Amin Abdullah, "Memutus Mata Rantai Kekerasan antar-Umat Beragama," in *Menggugat Tanggungjawab Agama-agama Abrahamik bagi Perdamaian Dunia*, ed. oleh Robert B. Baaowollo (Yogyakarta: Kanisius, 2010), 99.

hal tentang nilai dan konsekuensi tindakan sosial manusia dengan demikian dapat dirunut berdasar pada pilihan-pilihan nilai. Apakah nilai yang dilaksanakan tersebut merupakan sebuah kewajiban atau semata karena nilai yang terkandung pada tindakan tersebut yang menentukan penilaian manusia. Permasalahan tersebut dapat diketahui dengan penjabaran nilai aksiologis Scheler dan relevansinya pada inisiatif *interfaith* dalam konteks praksis.

Relasi Dimensi Nilai Aksiologis, Interfaith dan Multikulturalisme

Hal yang perlu dijelaskan pertama kali dalam tulisan ini adalah aspek dimensi aksiologis Max Scheler. Berlatar pada kebutuhan akan pertautan antara nilai dan tindakan, aspek ini akan terkait dengan prinsip apa yang dipercaya oleh sebagian masyarakat dan menginspirasi mereka. Tentang aspek kerja sama dan komunikasi antar entitas, bukan tidak mungkin dapat memberikan inspirasi kepada masyarakat lainnya. Namun, hal yang perlu dicermati benar adalah apa yang dapat diaplikasikan di sebagian masyarakat dan lainnya tersebut, tidak memberikan jaminan kecocokan atau kesesuaian apabila diterapkan dalam masyarakat yang partikular. Di atas semua itu, kemungkinan memikirkan lagi tentang bagaimana masyarakat dapat menerapkan pedoman dasar tersebut dalam konteks budayanya sendiri, tentu adalah pertimbangan yang berharga.

Max Scheler berpijak pada nilai-nilai etika aksiologis di mana manusia tidak dapat hidup tanpa nilai. Nilai, sebagai suatu sifat atau kualitas yang membuat sesuatu berharga, layak dingini atau dikehendaki, dipuji, dihormati, dan dijunjung tinggi, pantas dicari, diupayakan dan dicita-citakan perwujudannya, merupakan pemandu dan pengarah hidup sebagai manusia. Berdasarkan sistem nilai yang kita miliki dan kita anut pula kita memilih tindakan mana yang perlu dan bahkan wajib kita lakukan dan mana yang perlu dan wajib kita hindarkan. Sistem nilai juga memberi arah, tujuan

dan makna pada diri dan keseluruhan hidup kita. Dengan kata lain, berdasarkan sistem nilai yang kita miliki dan dalam kenyataan kita hayati, akhirnya kita membentuk identitas diri kita sebagai manusia dan bahkan menentukan nasib keabadian kita.[22]

Scheler membedakan antara pembawa atau yang menghadirkan nilai dengan nilai itu sendiri, misalnya nilai keindahan yang dikenali dari hal atau benda yang indah, membawa atau menghadirkan nilai keindahan tersebut. Tetapi keduanya tidak sama. Pembawa nilai bersifat empiris dan dapat berubah-ubah, tetapi nilai sendiri bersifat apriori (artinya sudah ada dan diandaikan sebelum dialami) dan tetap. Dalam konteks moral, nilai kejujuran akan tetap berlaku kendati banyak orang dalam kenyataan secara empiris berlaku tidak jujur. Nilai persahabatan tetap merupakan suatu nilai yang layak dikejar perwujudannya dan tidak dihapuskan atau diubah oleh fakta adanya pengkhianatan antara orang yang bersahabat. Penilaian, pandangan atau anggapan orang tentang sesuatu dapat berbeda-beda dan berubah-ubah, tetapi tidak berarti bahwa nilai yang terkandung atau dibawa oleh sesuatu itu juga berbeda-beda dan berubah-ubah.[23]

Dalam konteks ruang-waktu, memang nilai tidak berada dalam ruang abstrak maupun sebagai objek dalam ruang dan waktu, tetapi menjadi nyata dalam tindakan subjek yang membuka diri dalam kesadarannya yang terarah pada nilai-nilai tersebut. Tanpa keterlibatan aktif subjek, nilai yang sesungguhnya ada secara objektif tidak menjadi nyata secara subjektif. Bagi Scheler, nilai-nilai itu tidak menjadi nyata secara subjektif dengan kesan pertama yang dipikirkan atau melalui kegiatan kognitif, tetapi dengan dirasakan dalam keterbukaan hati yang mencinta. Menurut Scheler, perasaan akan nilai yang bersifat intensional secara intuitif mengenali adanya nilai senang-tidak senang, vital, rohani dan transendental atau yang profan.[24]

---

[22] Paulus Wahana, *Nilai: Etika Aksiologis Max Scheler* (Yogyakarta: Kanisius, 2004), 5.

[23] Wahana, 7.

[24] Wahana, 7–8.

Secara khusus, Scheler berpendapat bahwa dalam hubungan sosial, manusia tidak menciptakan nilai, melainkan menemukan nilai yang telah ada secara objektif sebelumnya. Lalu, kebutaan terhadap nilai lebih disebabkan oleh sikap resentimen yang meracuni jiwa. Resentimen merusak keterbukaan manusia terhadap nilai. Segala penilaiannya terkena distorsi, apa pun dicurigai, apa pun diartikan secara negatif. Dengan demikian, resentimen dapat mengacaukan kemampuan manusia yang bersangkutan untuk dapat menangkap nilai secara objektif. Nilai memiliki peranan sebagai hal yang memberikan arah dan daya tarik bagi manusia untuk membangun dan membentuk kehidupan seseorang melalui tindakan-tindakannya. Walaupun tidak ada jaminan kesamaan antara intuisi Scheler dengan intuisi lainnya tentang nilai, nilai-nilai yang telah terwujud dalam model-model personal dapat menjadi daya tarik bagi orang yang mampu menangkapnya untuk mencontoh dan mewujudkan dalam kehidupannya. Nilai, ternyata memiliki daya yang tidak kecil bagi kehidupan manusia, yaitu menjadi dasar kewajiban manusia untuk bertingkah laku. Nilai mengarahkan serta menggerakkan kehidupan manusia untuk mewujudkan dan membentuk dirinya melalui tindakan-tindakannya.[25]

Dalam konteks *interfaith*, aspek nilai berelasi pula dengan keragaman kultural. Masing-masing kebudayaan, menurut Parekh, memiliki keterbatasan, sehingga penganut multikulturalis menganggap bahwa keanekaragaman kultural menjadi suatu kebaikan moral yang penting. Manusia tidak hanya membutuhkan kebudayaan yang kental dan kaya untuk mendewasakan, tetapi juga memberi akses pada pihak lain. Parekh menambahkan penjelasan bahwa setiap kebudayaan membentuk jangkauan yang dibatasi emosi, kapasitas manusia, dan banyak mengorbankan hal-hal berharga dalam mencapai karakteristik bentuk dari kecemerlangannya.[26]

---

[25] Wahana, 101–3.

[26] Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Keberagaman Budaya dan Teori Politik* (Yogyakarta: Kanisius, 2008), 457.

Tentang upaya yang harus dikedepankan, Parekh menyebutkan aspek dialog simpatik yang kritis dengan kebudayaan lain perlu dilakukan. Kita menghargai kekuatan dan keterbatasan kita sendiri, menjadi sadar akan apa yang membedakan diri kita seperti halnya apa yang dimiliki secara bersama dan menikmati kesempatan untuk memperkaya kesadaran kita sendiri dengan meminjam secara bijaksana bagian-bagian menarik dari mereka. Bentuk dialognya tidak hanya dalam lisan, namun juga mencakup sikap tingkah laku. Dialognya dilafalkan tidak hanya dalam argumen, namun juga dalam penyatuan perasaan yang tidak sadar dan tidak terjadi hanya di antara para ahli filsafat dan penulis kreatif, tapi juga dalam pertemuan sehari-hari antara laki-laki dan perempuan biasa.[27]

Parekh selanjutnya menitikberatkan pada aspek pendidikan dan mengadabkan cara yang halus. Setiap individu maupun masyarakat tidak diperkenankan bersikap terlalu dogmatis dan merasa suci untuk mendekati orang lain, sehingga cara tersebut harus dilakukan dengan pikiran terbuka. Multikulturalis, menurut Parekh, menghargai pertukaran antar budaya dan penyatuan dalam level tertentu, mengusulkan kebijakan dan struktur kelembagaan yang berguna bagi mereka, dan mengharapkan negara untuk memainkan peran yang bijaksana dan mendukung.[28] Tentang posisi multikulturalis, Parekh mempercayai konsep interaksionis daripada pandangan multikulturalisme lainnya yang statis dan sempit. Dalam konteks ini, keterlibatan aktif setiap kebudayaan dan komunitas dibutuhkan, sehingga dialog antar budaya menjadi prinsip aktif dan memelopori masyarakat multikultur.[29]

Lebih lanjut tentang prinsip multikulturalisme, Parekh memberi peringatan bahwa masyarakat yang multikultur bukan harus memaksa atau menekan komunitas kulturalnya untuk ikut serta secara aktif terlibat dengan masyarakat yang lain, karena penekanan prinsip ini menuntut untuk menghormati pilihan orang

---

[27] Parekh, 458.
[28] Parekh, 458.
[29] Parekh, 458.

lain. Dengan menghargai pengalaman dan rasa takut historis yang menghalangi orang lain untuk terbuka akan mempercepat implementasi prinsip multikultur. Hal itu berarti bahwa kita harus mencoba menciptakan kondisi di mana tidak ada masyarakat yang merasa dikepung, ditakut-takuti, dan diasingkan dari masyarakat yang lebih luas, sehingga memiliki kepercayaan dan kerelaan untuk mengambil bagian dalam percakapan antarbudaya berkelanjutan yang membentuk darah kehidupan masyarakat multikultur dan dihadapi semua jenis masyarakat.[30]

Relevansi Nilai Aksiologis Scheler pada Dimensi Interfaith

Beranjak dari pengamatan pada konflik-konflik yang terjadi, dapat dipastikan bahwa beberapa argumen mempercayai adanya keterlibatan dimensi agama. Para pemuka agama khususnya dan umat beragama pada umumnya, kerap kali menampik tudingan agama mendorong keberadaan sebagian konflik. Sementara di sisi lain, banyak yang mempertanyakan bagaimana agama dapat memberikan respons. Pertanyaan yang muncul kemudian adalah apakah nilai-nilai yang diyakini—dan dapat ditemukan pada agama-agama dunia, seperti Islam, Kristen, Protestan, Budha, Hindu, KonghuChu dan seterusnya—oleh pemeluk-pemeluk agama dan menjadi sumber-sumber nilai universal itu mengalami degradasi? Apakah di masa depan nilai-nilai kebaikan dan kebajikan, seperti kasih sayang, disiplin, toleran dan inklusif menjadi kurang maknanya seiring dengan tindak penyelewengan tindakan manusia terhadap penafian nilai-nilai? Apakah nilai itu menjadi tidak berguna bagi manusia dan kemanusiaan? Apakah kerjasama dan saling pengertian antar pemeluk agama dalam dimensi *interfaith* tidak lagi mempunyai dasar pijakan atas tindakan aktivisme yang berasal dari derivasi nilai?

Dimensi aksiologis mensyaratkan terjalinnya eksistensi nilai, baik secara praktik maupun wacana, karena sifat nilai yang apriori.

[30] Parekh, 458.

Penegasan nilai menurut Scheler tentu saja mengandung relativitas. Namun, penekanan Scheler pada nilai aksiologis merujuk pada aspek inspirasi yang cukup kuat. Terlebih dalam kasus dekonstruksi konflik dan kekerasan, nilai aksiologis Scheler dapat dipakai sebagai penegas kebulatan tindakan manusia termasuk dalam dimensi *interfaith*. Beberapa aspek yang relevan dari nilai aksiologis Scheler pada aktivisme *interfaith* menyangkut nilai sebagai pemandu. Scheler mempercayai nilai dapat memberikan arah yang cukup berarti didasarkan pada keberadaan manusia pada tingkat-tingkat keterbatasan. Dalam konteks *outcome* peredam konflik yang terus menerus terjadi dan kerap kali bersinggungan dengan aspek dan entitas agama, nilai yang sebagian didapatkan dari inspirasi ajaran-ajaran agama yang majemuk bagi para pemeluknya berperan cukup berarti. Klaim-klaim nilai dengan demikian dapat bersifat mengumpulkan pelbagai dimensi nilai agama-agama. Pada tataran aktivisme sosial keagamaan yang melibatkan banyak pemeluk agama-agama, maka nilai-nilai yang diyakini masing-masing pemeluk agama dapat mengerucutkan fokus tindakan-tindakan sosial, seperti masa bencana alam, program amal, pengentasan kemiskinan dan akses pendidikan.

Praksis *interfaith* yang berhasil, tentu merupakan tindakan sinergitas dalam konteks tindakan sosial keagamaan dengan masyarakat sebagai subyek. Dengan demikian, nilai dan sistem nilai bukanlah bersifat pasif, namun masyarakat sebagai subyek akan membentuk pola pikir kebersamaan. Pola pikir kebersamaan dengan tanggung jawab mengemban nilai-nilai dari masing-masing penganut agama secara alamiah membentuk identitas nilai. Identitas nilai ini, menurut hemat saya, menjadi tidak eksklusif dengan pertimbangan kemajemukan komponen umat beragama. Pencandra nilai ini adalah nilai-nilai agama yang dipercayai oleh penganut-penganutnya secara universal.

Setiap institusi termasuk lembaga, komunitas dan organisasi tentu akan menghadapi beberapa tantangan baik dari internal maupun eksternal. Beberapa tantangan yang dihadapi dalam

pandangan Scheler adalah sifat apriori nilai dan resentimen. Berpijak dari ciri nilai yang menurut Scheler tidak berubah, sebaliknya hanya memberi definisi. Sedangkan nilai menyangkut aktor yang berubah, karena sifat empiriknya. Hal inilah yang seringkali menjadikan nilai dinafikan. Penafian nilai yang berlangsung terus menerus dalam jangka waktu yang panjang berdampak pada beberapa kalangan tidak lagi mengindahkan nilai atau meminjam istilah Scheler, menjadi entitas yang buta nilai atau sikap resentimen. Sikap ini dalam praksis *interfaith* yang beragam dan menjadi kendala yang perlu diatasi oleh segenap pihak yang terlibat dalam kegiatan *interfaith*. Sikap saling meminimalkan tindakan-tindakan dogmatis yang mengarah pada sikap saling mencurigai dan berpikiran negatif tentu dapat amat membantu. Di samping itu, keinginan kuat untuk klarifikasi terhadap pihak-pihak yang belum mendapatkan kejelasan pada tindakan yang diasumsikan negatif dan rasa ingin saling membantu dapat merupakan aspek yang membahagiakan dalam konteks *interfaith*.

Selain tantangan yang niscaya, salah satu aspek yang relevan dari pandangan nilai Scheler untuk keberlangsungan *interfaith* adalah model-model person serta contoh tindakan. Masyarakat yang tergabung dalam aktivisme *interfaith* tentu berlatar beragam yang kaya akan model. Para pemuka agama dan tetua masyarakat, menurut nilai dan model person yang dipercayai Scheler menjadi aset yang cukup inspiratif. Tindakan para tokoh dan pemuka agama tersebut menjadi model-model. Para pemuka agama dengan nilai santun, ramah dan kasih sayang, atau menurut Scheler memiliki keterbukaan hati untuk mencinta, tentu pada saat-saat tertentu menjadi amat dirindukan dan mensinergikan hal-hal yang transenden dan yang profan. Contoh tindakan yang menghormati orang lain yang berbeda keyakinan, mampu bersanding dengan penuh ketulusan di tengah-tengah perbedaan, serta mau bergerak untuk aktivitas sosial tentu merupakan aspek yang menyejukkan untuk setiap pemeluk agama. Dalam pandangan Scheler, Pada saat yang menentukan, ketika harus memilih, maka model dan contoh

tindakan ini akan memunculkan nilai dan tindakan mana yang perlu dan bahkan wajib kita lakukan dan mana yang perlu dan wajib kita hindarkan.

Dengan relevansi aspek nilai menurut Scheler tersebut, identitas kemajemukan nilai menjadi nyata dan terwujud di antara para pemeluk agama yang pluralistik. Identitas tersebut, dipercayai Scheler, akan mendorong manusia menemukan jati dirinya sendiri untuk bertindak kebaikan dan kebajikan di dunia untuk keabadian. Dalam konteks *interfaith* di Indonesia, identitas kemajemukan untuk sinergi kegiatan *interfaith* akan menegaskan lebih kuat dimensi Bhinneka Tunggal Ika dalam masyarakat Pancasila. Tantangan akan selalu dan tetap mengada, maka penilaian atau pandangan dan anggapan orang tentang sesuatu dapat berbeda-beda dan berubah-ubah itu menjadi niscaya. Dalam pandangan Scheler, untungnya, perbedaan dan pergeseran pandangan terhadap nilai tersebut tidak berarti bahwa nilai yang terkandung atau dibawa oleh sesuatu itu juga berbeda-beda dan berubah-ubah.

Konflik yang terus mengada dapat dirunut salah satu faktor pemicunya dari sikap resentimen. Scheler berpendapat bahwa dalam hubungannya dengan nilai dan manusia, resentimen merusak keterbukaan manusia terhadap nilai, karena sikap kecurigaan dan negatif. Konflik yang merebak di Indonesia dalam dimensi horizontal yang memilukan karena menyinggung dan melibatkan agama di situ, lebih karena banyak pihak menjadi tidak rela dengan menangkap nilai secara objektif. Yang kerap kali muncul adalah etnosentrisme, regionalisme dan eksklusivisme beragama.

Pandangan Scheler yang relevan untuk praksis *interfaith* tersebut berkelindan dengan aspek keterbatasan, dialog simpatik, pertukaran budaya dan kebebasan. Tokoh multikulturalis Bhikhu Parekh misalnya, menyadari bahwa setiap entitas penuh dengan vitalitas dan potensi yang khas, namun juga terbatas sifatnya. Dialog simpatik yang dimaksud Parekh tentu menopang apa yang disampaikan oleh Scheler tentang contoh tindakan. Kasih yang terbuka menurut Scheler bermuara sama dengan apa yang disebut

Parekh sebagai pertukaran budaya dengan sarat nilai di dalamnya. Pada gilirannya, aspek kebebasan yang disampaikan Parekh bermakna tidak berbeda dengan apa yang dipercayai oleh Scheler sebagai pilihan-pilihan tindakan atas nilai yang manusia beragama yakini. Di konteks kegiatan *interfaith* di Indonesia, semua pihak dapat mengedepankan nilai-nilai adiluhung khas nusantara, baik yang bersumber dari ajaran-ajaran dan doktrinal agama maupun nilai-nilai kultural-kemasyarakatan yang distingtif. Banyak entitas di luar Indonesia yang memberikan apresiasi untuk nilai-nilai agama yang meruang dengan nilai-nilai publik di Indonesia. Jika memang relevansi nilai Scheler ini dipercayai dengan setulus hati, maka setiap entitas *interfaith* telah menemukan salah satu landasan tindakan-tindakan aktivisme berbasis nilai.

Penutup

Gagasan nilai menurut Scheler didasarkan pada dimensi filosofis bahwa manusia membutuhkan nilai-nilai untuk mempertahankan kehidupan. Nilai-nilai dapat saja bersumber dari agama-agama maupun kultural-kemasyarakatan, menurut Scheler, namun status nilai bersifat tetap. Di dalam nilai itu sendiri, yang mengalami perubahan dan pergeseran adalah pandangan-pandangan subjektif aktor-aktor yang memberikan makna atas nilai. Jika pandangan atas nilai itu bermuatan kecurigaan dan kenegatifan, maka Scheler merujuknya pada sikap resentimen atau buta nilai. Pada titik inilah, Scheler dapat mengurai mengapa konflik dan kekerasan bersifat selalu dan terus mengada.

Relevansi gagasan nilai Scheler dalam praksis *interfaith* dapat ditemukan pada prinsip nilai sebagai inspirasi dengan tawaran model-model beserta dimensi tindakan. Dengan demikian, sikap kecurigaan antar entitas yang berujung pada sikap negatif bukanlah menjadi penghalang utama karena sifat nilai yang apriori. Entitas dan aktor-aktor bersikap negatif itulah sebenarnya yang perlu memperbaiki diri, bukan pada persoalan nilai-nilai. Dalam konteks

ini, dialog yang mutualistik-interaksionistik, seperti disampaikan Parekh, tentu merupakan aspek yang melegakan banyak pihak. Pada konteks kegiatan *interfaith* di Indonesia, yang melibatkan tidak saja agama-agama besar—Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha dan Konghuchu, namun juga agama-agama lokal dan kepercayaan. Nilai-nilai Scheler meruang dengan prinsip keteladanan dan inspirasi Bhinneka Tunggal Ika dalam konteks negara Pancasila yang menjamin sinergitas antar pemeluk umat beragama untuk tujuan nir-kekerasan dan perdamaian.

Daftar Pustaka

Abdullah, M. Amin. "Memutus Mata Rantai Kekerasan antar-Umat Beragama." In *Menggugat Tanggungjawab Agama-agama Abrahamik bagi Perdamaian Dunia*, diedit oleh Robert B. Baaowollo. Yogyakarta: Kanisius, 2010.

Aldridge, Alan. *Religion in The Contemporary World: A Sociological Introduction*. Cambridge: Polity Press, 2003.

Appiah, K. Anthony. "Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction." In *Multiculturalism: Examining The Politics of Recognition*, diedit oleh Amy Gutmann. New Jersey: Princeton, 1994.

Effendi, Djohan. *Pluralisme dan Kebebasan Beragama*. Yogyakarta: DIAN/Interfidei, 2013.

Jayadi, Suparman. *Beragama untuk Kemanusiaan dan Kebangsaan*. Yogyakarta: Diandra Kreatif, 2016.

Jong, Kees De. "Religious Peace Education as a Means to avert Threats to Religious Harmony." In *Religion, Civil Society and Conflict in Indonesia*, diedit oleh Carl Sterkens, Muhammad Machasin, dan Frans Wijsen. Zurich: LIT, 2009.

Kelsay, John, dan Sumner B. Twiss. *Agama dan Hak Asasi Manusia*. Yogyakarta: Interfidei, 2007.

Merdekawaty, Sri Rejeki. *Globalisasi yang tak Terbendung*. Sukoharjo: Hamudha Prima Media, 2010.

Moten, Abdul Rashid. "Modernization and the Process of Globalization: The Muslim Experience and Responses." In *Islam in Southeast Asia: Political, Social and Strategic Challenges for the 21st Century*, diedit oleh K.S. Nathan dan M.H. Kamali. Singapura: ISEAS, 2005.

Parekh, Bhikhu. *Rethinking Multiculturalism: Keberagaman Budaya dan Teori Politik*. Yogyakarta: Kanisius, 2008.

Perwita, Anak Agung Banyu, dan Nabilla Sabban. *Kajian Konflik dan Perdamaian*. Yogyakarta: Graha Ilmu, 2015.

Unisma, Fadhilah. "Pancasila dalam Perspektif Aksiologi dan Tantangannya di Era Reformasi dan Globalisasi di Indonesia." *Paradigma* 10, no. 1 (2009).

Wahana, Paulus. *Nilai: Etika Aksiologis Max Scheler*. Yogyakarta: Kanisius, 2004.

Ali Usman

Tasawuf sebagai Kritik Sosial-Keagamaan: Aplikasi Metodologis Paradigma Integrasi-Interkoneksi dalam Kajian Tasawuf[1]

Secara epistemologis, paradigma integrasi-interkoneksi memiliki dua varian dari empat kategori yang menjelaskan hubungan antara sains dan agama. Empat kategori ini disebut Barbour dengan pertentangan (*conflict*), perpisahan (*indepedence*), perbincangan (*dialogue*), dan penyatuan (*integration*).[2] Pandangan yang mirip juga diajukan Haught dengan membagi hubungan ilmu dan agama menjadi konflik (*conflict*), kontras (*contrast*), kontak (*contact*) dan konfirmasi (*confirmation*).[3] Pembagian Haught atas empat pandangan ini bisa dilihat secara tipologis seperti yang dibuat Barbour dan juga dapat dilihat sebagai proses perjalanan hubungan ilmu dan agama.

Dua tokoh tersebut merupakan penyeru yang paling vokal dalam menggiatkan integrasi dan dialog antara ilmu dan agama.

---

[1] Tulisan ini pernah dimuat dalam M. Amin Abdullah, dkk, Islamic Studies dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi (Sebuah Antologi), (Yogyakarta: Suka-Press, 2007).

[2] Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion*, trans. oleh E.R. Muhammad (New York: Harpersan-Francisco, 2000).

[3] John F. Haught, *Science and Religion: From Conflict to Conversation* (New York: Paulist Press, 1995).

Meskipun demikian, ilmuan muslim lain juga memiliki kesadaran yang sama untuk mendamaikan ilmu dan agama dengan format dan variasi yang beragam. Jika disimak beragam wacana pada dekade terakhir, upaya untuk membangkitkan kembali kejayaan Islam melalui keilmuan mendapat perhatian serius dari banyak intelektual muslim dunia. Salah satu cara yang dilakukan adalah mengkaji secara epistemologis hubungan ideal antara ilmu (secara praktis biasa disebut dengan istilah sains) dan agama. Dalam agama, dua entitas ini memang telah lama berseteru dalam dikotomi abadi dengan meletakkan yang "sakral" secara distingtif dengan yang "profan".

Atas dasar ini, membincangkan kembali perihal integrasi sains dan agama sebenarnya adalah langgam lawas yang sudah terlalu kerap diulas—atau boleh dibilang merupakan isu "klasik/kuno". Namun kemunculannya yang senantiasa aktual menyebabkan isu ini krusial untuk selalu diwacanakan dan diperdebatkan ulang. Tidak mengherankan apabila tokoh yang dikenal sebagai penggagas kajian ini tergolong banyak—terhitung sejak 1970-an hingga pertengahan 1990-an—sebut saja Syed M. Nuquib Al-Attas, Seyyed Hossein Nasr, Isma'il Al-Faruqi, Ziauddin Sardar, Maurice Bucaille dan lain sebagainya. Tokoh-tokoh tersebut dikenal memiliki konsep dan cara yang berbeda, misalnya al-Attas menyebut gagasan awalnya sebagai dewesternisasi ilmu, Al-Faruqi berbicara tentang islamisasi ilmu, Sardar tentang penciptaan sains Islam kontemporer, Bucaille melalui karya monumentalnya, *The Bible, the Qur'an and The Science* berusaha mengkomparasikan dua kitab suci agama besar dunia (Islam dan Kristen) dengan sains modern.

Telaah Kritis Epistemologi Integrasi-Interkoneksi

Sedangkan di Indonesia, wacana integrasi ilmu dan agama mendapat relevansi yang tepat sejak tahun 2000-an bersamaan dengan konversi PTAI/IAIN menjadi UIN di beberapa tempat di Tanah Air. Bahkan, sebuah lembaga independen di Jakarta, *Center for*

Islamic Philosophical Studies and Information (CIPSI) dengan lantang menyuarakan tentang pentingnya membangkitkan (kembali) sains Islam melalui jalur pendidikan agama Islam.[4]

Jika obsesi ini memang benar, menurut penulis, usaha membangkitkan kembali sains Islam dalam konteks Indonesia saat ini sebenarnya telah berwujud nyata, yaitu dengan melakukan eksperimentasi terhadap sejumlah PTAI/IAIN yang berkonversi menjadi UIN. Perombakan struktur keilmuan Islam dengan memadukan secara ontologis antara *'ulūm al-dīn* dengan *'ulūm al-ṭabi'ah* telah dilakukan dengan sebutan integrasi-interkoneksi. Paradigma integrasi-interkoneksi dijadikan sebagai pendekatan untuk menjembatani dikotomi ilmu agama dan ilmu umum yang sudah bertahan lama, terutama di Perguruan Tinggi (PT) berbasis agama (Islam). Dalam dikotomi tersebut, ilmu agama maupun umum tampak berjalan sendiri-sendiri, bahkan tak jarang sering terjadi pertentangan, konflik, dan ego superioritas antar disiplin ilmu.

Hal tersebut dapat dilihat pada era sebelum tahun 1950-an dengan tafsir, hadis, fikih dan kalam sebagai ilmu yang diakui dalam Islam. Pada periode tahun 1951-1975, keilmuan Islam mulai berkembang yang ditandai dengan pengakuan terhadap pengetahuan umum, kemanusiaan, pengetahuan sosial, dan pengetahuan alam sebagai bagian dalam struktur keilmuan Islam. Namun, perkembangan yang dicapai hanya sebatas pengakuan Islam terhadap keilmuan tersebut tanpa ada proses integrasi di dalamnya, sehingga keilmuan tersebut masih berjalan sendiri-sendiri. Akhirnya, pada tahun 2000-an, ada tuntutan untuk

---

[4] Salah satu usaha konkrit yang dilakukan lembaga ini dengan cara mengumpulkan segala buku dan karya-karya ilmuwan muslim seperti Ibnu Sina, Al Kindi, Al Farabi, Ibnu Rusyd, Al Biruni, Al Khawarizmi dan sebaginya itu dalam salah satu perpustakaan karya ilmuwan muslim klasik. Ini diperlukan menurut keyakinan para penggagasnya, untuk mencoba melihat hasil karya dan membaca semangat dan kerja keras para ilmuwan muslim pertama untuk ditransformasikan oleh generasi muda muslim kini. Karya-karya itu dibaca, digali rahasia-rahasia semangat mereka menulis dan mengembangkannya dalam keseharian mereka dan menyadari ketertinggalan umat Islam dalam sains dan teknologi. Lihat Mulyadhi Kartanegara dan Juftazani, "Membangkitkan Sains Islam," *Republika*, 23 November 2006.

melakukan integrasi-interkoneksi, yakni antara pengetahuan agama Islam yang menjadi dasar harus mampu menyatu dengan pengetahuan sosial, humaniora dan pengetahuan eksakta.[5]

Namun, terobosan ini jelas bukan tanpa risiko. Tanpa landasan epistemologi yang kuat, paradigma integrasi-interkoneksi bisa jadi akan terjebak pada proyek "islamisasi ilmu" sebagaimana yang dicanangkan oleh al-Faruqi. Itu sebabnya, cita-cita dari konsep epistemologi UIN menurut Wirman, (jangan-jangan) hanya sebatas melahirkan ahli sains-teknologi muslim dengan penguasaan beberapa penggal ayat al-Qur'an dan hadis berikut konsep terapannya. Para ahli ini diharapkan dapat bersaing dalam era globalisasi yang senantiasa menuntut keterampilan dan spesialisasi ilmu yang sesuai dengan kebutuhan pasar. Hal positif yang dapat dicatat hanyalah islamisasi sains (*aslamiyāt al-ma'rifah*), tetapi belum menyentuh pada tataran pengetahuan dan pengembangan (*empowerment*) *'ulūm al-dīn*.[6]

Kekhawatiran ini tentu sangat beralasan, manakala melihat bagan epistemologi konversi PTAI/IAIN menjadi UIN yang menempatkan al-Qur'an dan hadis sebagai pusat atau sumber ilmu pengetahuan memiliki perbedaan mendasar dengan konsep "sains Islam" kontemporer yang digagas oleh Sardar yang justru menempatkan *world view* sebagai pusat. Menjadikan al-Qur'an dan hadis sebagai pusat adalah pola pemahaman yang eksklusif yang berbeda dengan *world view*. Ahmad Zainal Hamdi mempunyai

[5] M. Amin Abdullah, "Islamic Studies, Humanities and Social Sciences: An Intergrated-Interconnected Perspective," Makalah diskusi "Science, Religion, and Societies," 2006.

[6] Eka Putra Wirman, "Konversi IAIN menjadi UIN: Tuntutan Pragmatis atau Epistemologis?," in *Quo Vadis Islamic Studies in Indonesia? (Current Trends and Future Challenges)*, ed. oleh Kamaruddin Amin et al. (Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Departemen Agama RI dan Program Pascasarjana UIN Alauddin Makasar, 2006), 363–64. Lebih lanjut bagi Eka, pada tataran aplikasi *'ulūm al-dīn* menurut konsep epistemolgi UIN tidak mungkin dikembangkan karena pengajarannya hanya diberikan kepada mahasiswa tahun pertama. Pada tahun-tahun berikutnya *'ulūm al-dīn* dianggap telah terintegrasi dengan ilmu-ilmu fisik empiris yang lain. Akibatnya, *'ulūm al-dīn* mengalamai stagnasi, karena PTAI tidak memproduk *out put* yang *expert* di bidang agama baik di tingkat S1, S2 apalagi S3.

pandangan menarik tentang persoalan ini. Hamdi berpendapat bahwa di tingkat retorika, upaya untuk mengintegrasikan ilmu dan agama dalam bentuk "sains Islam" bisa berbeda-beda, tetapi secara umum semangatnya kurang lebih dibangun di atas semboyan yang sama, "kembali kepada al-Qur'an dan hadis" (*ar-rujū' ila kitābillah wa sunnah*).[7] Intinya, al-Qur'an dan hadis diletakkan sebagai konsep dasar (inspirasi) yang kemudian dikembangkan melalui berbagai riset ilmiah.

Penjelasan di atas memunculkan pertanyaan, apa yang dimaksud dengan al-Qur'an dan hadis sebagai sumber ilmu pengetahuan? Kalau yang dimaksud adalah al-Qur'an dan hadis "semacam" buku ilmu pengetahuan, pandangan ini tidak hanya naif tetapi juga berbahaya. Pembuktian kebenaran al-Qur'an dengan capaian ilmu pengetahuan sangat berbahaya, karena begitu pengetahuan tersebut ditumbangkan oleh teori baru, maka al-Qur'an juga akan menjadi runtuh. Belum lagi, tesis ini juga harus menjawab, dengan ukuran apa sebuah teori dikatakan islami dan tidak islami? Apakah sebuah teori islami semata-mata didasarkan atas sumber inspirasinya ataukah kejujuran ilmiah yang diemban oleh seorang ilmuwan sekalipun tidak terinspirasi dari al-Qur'an dan hadis, atau bahkan mungkin dia tidak bisa membaca al-Qur'an?

Problem inilah yang mesti dipecahkan bersama. Berhadapan dengan sains atau teknologi memang tampaknya berada dalam posisi dilematis. Hal ini karena kecanggihan teknologi terlihat mengobrak-abrik kebudayaan tradisional, termasuk nilai-nilai dan tradisi-tradisi moral (agama), tetapi di lain pihak, manusia modern tidak dapat hidup tanpa sains-teknologi. Uraian ini tidak hendak menghancurkan *basic* keilmuan UIN yang baru seumur jagung berdiri dalam arus perubahan fisik maupun keilmuan. Tetapi lebih dari itu, epistemologi keilmuan dijadikan sebagai sebuah diskursus

---

[7] Ahmad Zainal Hamdi, "Menilai Ulang Gagasan Islamisasi Ilmu Pengetahuan sebagai Blue Print Pengembangan Keilmuan UIN," in *Integrasi Ilmu dan Agama, Interpretasi dan Aksi*, ed. oleh Zainal Abidin Bagir, Jarot Wahyudi, dan Afnan Anshori (Bandung: Mizan, Suka-Press, Masyarakat Yogyakarta untuk Ilmu dan Agama, 2005), 180.

yang setiap waktu harus siap dikritik untuk melahirkan sintesis baru.

Integrasi-Interkoneksi sebagai Metodologi

Di sinilah layak mempertanyakan, bagaimana operasional-metodologis paradigma integrasi-interkoneksi? M. Amin Abdullah sebagai pelopor dari gerakan ini memberikan penjelasan yang sangat baik. Menurutnya, proyek besar reintegrasi epistemologi keilmuan umum dan agama dilakukan dengan cara dialog dan kerjasama antar disiplin ilmu umum dan agama yang lebih erat di masa yang akan datang. Pendekatan *interdisiplinary* dikedepankan, interkoneksitas dan sensitivitas antar berbagai disiplin ilmu perlu memperoleh skala prioritas dan perlu dibangun dan dikembangkan terus-menerus tanpa kenal henti.[8]

Dalam pengertian ini, paradigma integrasi-interkoneksi sebagai cara baca atau metodologi keilmuan yang menekankan pada pendekatan multidisipliner atau interdisipliner memang sangat diperlukan di era sekarang ini. Tetapi lain halnya apabila paradigma integrasi-interkoneksi sudah menjadi sistem kebijakan, seperti konversi IAIN menjadi UIN yang menuntut adanya persyaratan khusus guna menyesuaikan dengan misi yang dibangun institusi. Tentang bagaimana sisi kelebihan dari pendekatan integrasi-interkoneksi dibandingkan dengan pendekatan lain, Amin Abdullah telah menjelaskan sangat rinci. Integrasi-interkoneksi mengandaikan adanya dialog yang saling menyapa antar disiplin ilmu, yaitu antara *haḍarah al-naṣ* (budaya teks), *haḍarah al-'ilm* (aspek sosial-humaniora, sains dan teknologi), dan *haḍarah al-falsafah* (etik-emansipatoris). Ini berbeda dengan apa yang disebut Abdullah sebagai *single entity,* yang cenderung menutup diri dan mengklaim bahwa cukup dirinya yang mampu mengatasi permasalahan kemanusiaan dan *isolated entities,* yang cenderung berjalan secara terpisah dan sendiri-sendiri tanpa bertegur-sapa. Inilah yang menurut Abdullah diperkirakan

[8] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 399.

menjadi sumber permasalahan dunia kontemporer.[9]

Paradigma integrasi-interkoneksi, menurut penulis layaknya dua mata pedang. Ia bisa jadi akan menjadi persoalan yang perlu diwaspadai jika tidak berhati-hati, terutama apabila telah menjadi sebuah "sistem" kebijakan dalam institusi. Jebakan proyek "islamisasi ilmu" atau "islamisasi sains" akan menghantui pada level ini. Tetapi di lain pihak, ia juga sangat baik manakala integrasi-interkoneksi dijadikan sebagai perangkat metodologi untuk mengkaji persoalan yang menyangkut ilmu-ilmu agama dengan mengkorelasikan dengan ilmu-ilmu sosial atau umum.

Di sinilah, paradigma integrasi-interkoneksi sebagai sebuah metodologi dapat ditempuh melalui beberapa model penelitian. Dalam pandangan penulis, setidaknya ada empat model penelitian yang relevan dan lazim digunakan. *Pertama,* model penelitian komparasi. Penelitian ini bisa berupa kajian tokoh dan konsep pemikirannya yang diperbandingkan antara satu dengan yang lainnya. Hasil penelitian ini diharapkan menemukan titik temu persamaan dan perbedaan, meski dengan latar geografis, keyakinan agama, dan jangka waktu yang jauh berbeda. Penelitian dalam model ini dapat ditemukan dalam penelitian Amin Abdullah yang memfokuskan pada etika perspektif al-Gazali dan Immanuel Kant.[10]

Kedua, model penelitian yang mengkaji secara parsial dari ragam elemen tradisi Islam. Peneliti dapat memilih tema secara lebih terfokus dari bidang yang ada, baik pada wilayah filsafat (*falsafah*), tasawuf, kalam, fikih dan lain sebagainya. Salah satu dari

---

[9] Pokja Akademik UIN Sunan Kalijaga, *Kerangka Dasar Keilmuan dan Pengembangan Kurikulum Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta* (Yogyakarta: Pokja UIN Sunan Kalijaga, 2004), 27–30; Hamdi, "Menilai Ulang Gagasan Islamisasi Ilmu Pengetahuan sebagai Blue Print Pengembangan Keilmuan UIN," 364–66; Abdullah, "Islamic Studies, Humanities and Social Sciences: An Intergrated-Interconnected Perspective," 404–5. Ulasan ini seringkali diulang-ulang oleh Amin Abdullah dalam redaksi yang (hampir) sama di beberapa tulisannya. Mungkin untuk menunjukkan sekaligus meyakinkan kepada khalayak akan pentingnya pendekatan integrasi-interkoneksi di era kontemporer sekarang ini.

[10] M. Amin Abdullah, *Antara al-Ghazali dan Kant: Filsafat Etika Islam*, trans. oleh Hamzah (Bandung: Mizan, 2002).

elemen-elemen itu biasanya menjadi pilihan untuk memfokuskan penelitian, tetapi dengan tetap berusaha (meng)integrasi-interkoneksi(kan) dengan bidang ilmu yang lain.

Ketiga, model penelitian dengan mengkaji pengaruh pemikiran tokoh. Biasanya, penelitian ini mengkaji pengaruh pemikiran seorang tokoh terhadap tokoh yang lain, seperti pemikiran Hasan Hanafi yang akumulasi pemikirannya banyak dipengaruhi oleh pemikiran Karl Marx.

Keempat, model penelitian aplikasi teori. Penelitian ini merupakan penerapan dari perangkat teori yang sudah ada dalam membaca fenomena yang menurut peneliti, dianggap penting untuk dikaji. Metode yang digunakan bisa dengan cara menggali tradisi-tradisi keislaman yang kemudian dikontekstualisasikan dengan tantangan zaman modern. Teori-teori yang sudah ada dicari nilai relevansinya. Model penelitian aplikasi teori memungkinkan untuk mengkaji isu-isu aktual yang saat ini sedang berkembang dan menjadi wacana aktual.

Di antara empat model di atas, model penelitian pertama, kedua, dan ketiga, sudah banyak diaplikasikan, baik dalam penulisan skripsi, tesis, disertasi maupun dalam bentuk buku. Sedangkan untuk model penelitian keempat, hemat penulis, sangat jarang dilakukan karena memang tergolong sulit untuk menerapkannya. Oleh sebab itu, penulis mencoba menerapkan analisis integrasi-interkoneksi pada salah satu bidang mata rantai bangunan epistemologi integrasi-interkoneksi, yaitu tasawuf sebagai sudut pandang atau dalam bahasa yang lebih populer disebut sebagai objek formal. Sedangkan wacana yang coba dibaca (objek material) melalui perspektif tasawuf di sini, penulis memilih fenomena "radikalisme agama" atau "fundamentalisme agama (Islam?)", yang oleh banyak kalangan dianggap sebagai "biang keladi" terjadinya kekerasan yang mengatasnamakan agama dan teror bom bunuh diri—seperti yang terjadi di sejumlah tempat. Pilihan tema pada bidang tasawuf ini tentu sangat menarik, di samping sebagai peninggalan tradisi Islam yang harus terus digali di satu sisi, dan

dapat dijadikan sebagai objek formal untuk merespons isu-isu global[11] yang saat ini sedang aktual di sisi lain.

Eksperimentasi Penelitian di Bidang Tasawuf; menggali Tradisi, Merespons tantangan Zaman

Sejak lama, kemodernan dalam wujud modernisasi menjadi kegalauan sekaligus kekaguman manusia modern. Di satu sisi, modernisasi menjadi kebutuhan manusia sebagai konsekuensi logis dari kehidupan yang makin dinamis. Sedangkan di lain pihak, modernisasi dengan segala jenis produknya, dapat menjadi sarana untuk menciptakan berbagai teror bagi manusia. Terlebih, jika produk tersebut menjadi sarana dalam teror yang mengatasnamakan agama, maka persoalannya akan bertambah pelik. Persoalan modernitas tidak hanya berkaitan dengan dampaknya terhadap kehidupan sosial, akan tetapi juga dengan agama. Mengenai dampak dari modernitas ini, Berger dan Luckmann mengistilahkan keadaan semacam ini dengan sebutan *anomie*,[12] yakni keadaan setiap manusia yang kehilangan ikatan untuk memberikan perasaan aman dan kemantapan terhadap sesamanya, sehingga menyebabkan kehilangan pengertian yang memberikan petunjuk tentang tujuan dan arti kehidupan di dunia.[13]

Peristiwa yang nyata berkaitan dengan hal ini dapat dilihat dalam tragedi 11 September 2001 yang dianggap oleh media Barat sebagai peristiwa terorisme, bom Bali 1 dan 2, dan pengeboman di beberapa tempat yang mengatasnamakan agama. Kenyataan ini sebagai bagian dari hubungan agama dengan modernisme. Kelompok agama yang merasa mapan dengan kedudukannya (*status quo*) cenderung mencurigai modernisme sebagai bahaya

[11] Ini sesuai dengan *Kerangka Dasar Keilmuan dan Pengembangan Kurikulum…* Lihat bagan jaring laba-laba (*spider web*) keilmuan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

[12] Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in The Sociology of Knowledge* (USA: Penguin Books, 1996).

[13] Haedar Nashir, *Agama dan Krisis Kemanusiaan Modern* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 3.

untuk dihindari atau ditanggulangi. Sedangkan kelompok lain cenderung menganggapnya sebagai keniscayaan dalam perkembangan kehidupan, sehingga hal yang bertentangan dengan agama dipandang sebagai sebuah tantangan. Beragam pandangan ini menghasilkan beragam sikap, dimulai dari yang moderat hingga yang radikal.[14] Tindakan radikal ini cenderung menampilkan kekerasan dalam melakukan pembelaan atas agama.

Jika ditelusuri lebih mendalam, tindakan radikal yang dilakukan oleh beberapa kalangan umat Islam, tidak ditemukan sumbernya dalam al-Qur'an dan Hadis. Tindakan tersebut berasal dari pemahaman mereka atas narasi-narasi agama secara tekstual dan hendak memahami agama sebagaimana dipahami pada masa Nabi. Oleh sebab itu, banyak penelitian mengaitkan tindakan radikalisme dalam Islam dipicu oleh pemahaman keagamaan yang fundamentalis. Bahkan, beberapa peneliti mencurigai bahwa fundamentalisme Islam merupakan induk semang yang tegak di balik serangkaian tindakan kekerasan dan teror yang mengatasnamakan agama di berbagai belahan dunia.[15]

Benarkah demikian? Apakah seorang fundamentalis memang berpotensi menjadi seorang teroris? Sebaliknya, apakah seorang teroris mesti juga seorang fundamentalis dalam agamanya? Bagaimana kita harus memosisikan agama (Islam) di tengah haru biru terorisme sekarang ini? Pelbagai pertanyaan pelik ini coba akan penulis jawab dalam tulisan ini melalui ajaran-ajaran tasawuf yang oleh sebagian kalangan masih dianggap suatu ajaran yang memiliki kesan negatif dan sampai saat ini masih terpatri kuat dalam benak banyak orang. Di sinilah dapat dilihat, bagaimana tasawuf sebagai warisan tradisi "Islam klasik" dapat merespons tantangan zaman modern.

---

[14] A. Sudiarja, *Agama (di Zaman) Yang Berubah* (Yogyakarta: Kanisius, 2006), vi.

[15] Ali Usman, "Fundamentalisme versus Terorisme," *Koran TEMPO*, 20 November 2005.

Tasawuf dan para "Pencinta Tuhan Sejati"

Di kalangan cendekiawan muslim berpendidikan Barat dan berkecenderungan politik, tasawuf menjadi kambing hitam bagi "kemunduran" Islam. Menurut mereka tasawuf menjadi agama kaum awam dan mengandung unsur-unsur *takhayul* yang diambil dari agama-agama lain atau budaya-budaya lokal. Karena itu, agar Islam kembali berjaya—yang menurut para pengkritik seperti itu mencakup sains dan teknologi modern—tasawuf haruslah dienyahkan.[16] Pandangan ini menjadikan tasawuf sebagai bagian dari apa yang disebut oleh Spivak dengan "*subaltern*",[17] yaitu subjek tertindas dan kelas inferior. Dengan pertanyaan yang sama yang diajukan Spivak dalam menentang kebutaan ras dan kelas di dunia akademik Barat, tulisan dalam bagian ini hendak memberikan argumentasi yang sama untuk mendapatkan jawaban atas keraguan banyak kalangan terhadap kemampuan tasawuf dalam menyapa sekaligus merespons perkembangan zaman modern.

Untuk memberikan keyakinan atas argumen tersebut, hal yang perlu diuraikan terlebih dahulu adalah distingsi antara "pembela Tuhan" dengan "pencinta Tuhan". Pembela Tuhan sering diasosiasikan kepada orang yang kerap melakukan teror dan kekerasan atas nama agama, sedangkan pecinta Tuhan identik dengan term kalangan tasawuf untuk menyebut orang yang taat beragama. Keduanya berkorelasi dalam pernyataan yang bersifat paradoks. Pencinta yang memiliki akar kata "cinta" merupakan anugerah yang harus dijaga dan diraih oleh setiap manusia bila ingin dicintai pula oleh Tuhannya. Tetapi di lain pihak, kita tidak bisa menutup mata atas terjadinya kekerasan atau peperangan yang sering kali berdalih demi kecintaannya kepada sang Khalik. Dengan dalih ini, mereka menghalalkan teror atau membunuh orang lain dengan mengatasnamakan Tuhan atau membela Tuhan.

---

[16] William C. Chittick, *Tasawuf di Mata Kaum Sufi*, trans. oleh Zaimul Am. (Bandung: Mizan, 2002), 63–64.

[17] Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?," *Die Philosophin* 14, no. 27 (2003): 42–58, https://doi.org/10.5840/philosophin200314275.

Lantas apa dan bagaimana cinta bagi "seorang pecinta"? Cinta menurut para sufi, tidak dapat didefinisikan, meskipun jejak-jejaknya dapat dilukiskan. Cinta adalah soal perasaan dan tasawuf pun juga soal perasaan. Namun, cinta sejati tidak akan terbangun tanpa pengetahuan yang utuh terhadap apa yang kita cintai. Dalam hal ini, Ibn 'Arabī dan al-Rūmī memiliki pandangan yang unik, tetapi berbeda ketika ditanya tentang cinta. Ibn 'Arabi berkata:

> Cinta tidak memiliki definisi yang melaluinya esensi cinta menjadi bisa dikenal. Sebaliknya, yang dimilikinya hanyalah definisi-definisi dengan sifat yang deskriptif dan verbal, tidak lebih dari itu. Siapa pun yang mendefinisikan sesungguhnya tidak mengenal cinta, siapa pun yang tidak mereguknya, tidak pernah mengenalnya, dan sispa pun yang mengatakan bahwa mereka telah merasa puas olehnya berarti tidak pernah mengenalnya, karena cinta adalah mereguk tanpa pernah puas[18].

Sedangkan, Cinta bagi al-Rūmī, sebagaimana yang dikutip oleh Chittick,

> Ada orang bertanya, "apakah cinta?"
> Kujawab, "Janganlah tanyakan aku maknanya"
> "Jika kamu menjadi seperti diriku, kamu akan tahu;
> Jika ia memanggilmu, kamu akan bercerita tentangnya" [19].
> Apakah arti mencintai? Memuaskan dahaga.
> Karena itu, biar kujelaskan air kehidupan [20].

Ungkapan di atas menunjukkan bahwa betapa tak-terhingganya makna cinta, hingga Ibn 'Arabī maupun al-Rūmī menjelaskannya dengan bahasa metafor. Bahasa seolah tak memadai untuk mengungkapkan makna cinta yang sejati. Dengan mengikuti pendapat tersebut, tampaknya mesti diakui kedalaman dan keluasan cinta.

Pendalaman atas makna cinta dapat merujuk pada keberadaan term ini dalam ayat al-Qur'an, misalnya, ...*maka Allah akan*

---

[18] Ibn 'Arabī, *al-Futūhāt al-Makkiyah*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutb al-'Ilmiyah, n.d.), 111–12.

[19] Chittick, *Tasawuf di Mata Kaum Sufi*, 119.

[20] Chittick, 119.

mendatangkan satu kaum yang Allah mencintai mereka dan mereka pun mencintai-Nya (Q.S. Al-Maidah [5]: 54). Begitu juga, keyakinan umat Islam bahwa Allah Maha Mencintai (*al-Wadud*), sebagaimana Dia Maha Pengasih dan Maha Pemaaf, seperti ditegaskan dalam ayat,... *sesungguhnya Tuhanku Maha Penyayang lagi Maha Pengasih* (Q.S. Hud [11]: 90) dan, *Dialah Yang Maha Pengampun lagi Maha Penyayang* (Q.S. al-Buruj [85]: 14).[21] Pesan yang terkandung dalam ajaran ini mengandung dua makna unik yang berhubungan secara timbal balik. *Pertama*, makna vertikal sepenuhnya, yakni Allah mencintai manusia, lalu manusia mencintai Allah. Artinya, cinta kepada Allah merupakan persyaratan untuk mendapatkan balasan cinta dari Allah, dan semua ahli *maḥabbah* memandang bahwa yang menumbuhkan rasa cinta kepada Allah justru cinta Allah kepada manusia.[22] Ketika manusia mulai mencintai-Nya, maka cinta-Nya akan bertambah hingga menjadikan mereka mampu meneladani Nabi, menyucikan dan menumbuhkan jiwa, mengingat Allah secara terus-menerus, dan menjadi manusia yang sempurna (*insan al-kamil*).[23]

Kedua, makna horizontal sekaligus vertikal, yaitu kesadaran hamba untuk mencintai sesama makhluk dalam rangka perwujudan kecintaannya pada Tuhan. Secara maknawi, tipe cinta yang kedua ini sangat ideal yang tentunya sesuai dengan tuntunan syari'at. Hanya saja, pada tipe kedua inilah ditemukan sisi-sisi paradoks konsep cinta yang menekankan adanya kedamaian, halus atau lembut, indah, dan rukun, tetapi juga terkadang menjelma menjadi kasar dan "beringas".

---

[21] Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Pesan-Pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan*, trans. oleh Nurasiah Fakih Sutan Harahap (Bandung: Mizan, 2003), 251.

[22] Buah cinta ini kemudian melahirkan kerinduan antara Tuhan dan hamba-Nya, layaknya seorang pria dengan wanita. Ibn 'Arabi menjelaskan bahwa kerinduan pria dan wanita merupakan cermin kerinduan Tuhan kepada manusia, dan akar dari kerinduan Tuhan kepada manusia terdapat pada firman-Nya: "*Aku tiupkan ke dalam dirinya ruh-Ku sendiri*" (Q.S. Al-Haj [22]: 29) Sachiko Murata, *The Tao of Islam: Kitan Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, trans. oleh Nurasiah Fakih Sutan Harahap (Bandung: Mizan, 2000), 253..

[23] Chittick, *Tasawuf di Mata Kaum Sufi*, 117.

Meski mungkin tak sepenuhnya benar, tetapi hampir dipastikan bahwa mereka yang melakukan teror dan kekerasan atas nama agama menandakan adanya rasa cinta yang berlebih kepada Tuhan. Rasa cinta yang berlebihan ini memunculkan perasaan bahwa ia berkewajiban untuk menolong Tuhan atau agama-Nya. Pertanyaannya adalah, mengapa mesti menolong agama/ Tuhan? Bukankah Tuhan dengan segala Kemahakuasaan-Nya telah memiliki segalanya, dan sangat mampu mengubah sesuatu yang oleh manusia mungkin dianggap mustahil?

Sikap "konservatisme" inilah yang oleh banyak kalangan disebut sebagai "golongan fundamentalis" yang diidentikkan dengan terorisme. Fundamentalisme semacam ini lebih sering muncul dalam wujud yang negatif. Ia banyak dibungkus dengan nalar perlawanan, logika permusuhan serta—meminjam istilah John L. Esposito—ideologi kebencian.[24] Karen Armstrong secara empatik menyebut bahwa tidak bisa disangsikan, benih fundamentalisme ada dalam setiap agama. Armstrong menengarai sikap terlampau fanatik dalam agama (*over fanatism in religious faith*) sebagai penyebab utama adanya gejala destruktif ini. Paradigma sempit yang dimiliki kelompok ini memiliki andil dalam mewujudkan sikap menentang setiap upaya sekularisasi dan modernisasi yang terjadi di tubuh agama. Sikap ini melahirkan absolutisme pemikiran—dengan "perisai" purifikasi ajaran agama—yang memaksakan penafsiran literal terhadap pelbagai problem keumatan. Segala hal harus dirujuk secara skriptual kepada sumber (hukum) tekstual yang serba baku.

Tepat di aras inilah fundamentalisme agama yang pada mulanya positif (berpegang teguh pada ajaran agama) lalu bergerak liar secara negatif dan destruktif. Roh agama tak lagi dijadikan kekuatan pembebas (*liberating force*) yang menjunjung nilai luhur kemanusiaan (humanisme) dalam porsi yang pantas. Akan tetapi sebaliknya, ia justru dijadikan kekuatan penebas yang memenggal paham dan pemikiran yang berbeda dan tak selaras. Lantas,

[24] Usman, "Fundamentalisme versus Terorisme."

bagaimana dengan tasawuf? Apakah tasawuf juga tergolong sebagai (gerakan) fundamentalisme?

Dalam pengertiannya yang positif, menurut penulis, bisa jadi tasawuf termasuk bagian dari "gerakan fundamentalisme" agama. Asumsinya, ajaran agama harus senantiasa menjadi fundamen dan setiap agama tentulah mensyaratkan hal itu. Inilah yang penulis sebut juga sebagai "pencinta Tuhan sejati"—sekadar untuk menyebut istilah lain dari "pembela agama/Tuhan", yang cenderung beringas dan keras. Para "pencinta Tuhan" yang penulis sarikan dari ajaran-ajaran tasawuf secara nyata berbeda dengan "para pembela agama/Tuhan" yang lebih populer di antara para pengkaji agama sekarang ini. Istilah "pencinta" mengacu pada sifat yang tidak hanya disukai oleh manusia, tetapi juga dicintai oleh Tuhan sendiri, seperti kedamaian sebagai ucapan surgawi,... *dan mereka menyeru penduduk surga, "kedamaian atas kamu semuanya"* (Q.S. al-A'raf [7]: 46) dan keindahan sebagaimana hadis populer yang menyebutkan bahwa Allah adalah Indah dan Ia sangat menyukai keindahan.

Kalau fundamentalisme harus dipahami sebagai akar bagi terorisme dalam Islam, mestinya itu jelas sebagai sesuatu yang muskil, apalagi dalam dunia tasawuf. Disebut muskil, karena jika seorang muslim benar-benar menjadi fundamentalis, ia akan mengalami kesulitan besar untuk melakukan terorisme. Bagaimana tidak muskil, al-Qur'an sendiri sebagai panduan hidup secara verbatim, harfiah telah lantang menyuarakan pengingkaran dan penolakan terhadap kekerasan, apalagi terorisme.

Iman, dan Cinta bagi Kaum Sufi

Agar semakin terang dan jelas tentang persoalan yang melanda umat beriman sekarang ini, ada baiknya juga bisa menengok pengalaman iman dan cinta para sufi. Sebagaimana yang telah disinggung di atas, segala perbuatan atau sikap yang ditampilkan oleh para pemeluk agama dengan varian dan bentuk yang berbeda, hendak menunjukkan pola kecintaannya kepada Sang Khalik.

Termasuk juga, golongan yang melakukan bom bunuh diri yang berkeyakinan bahwa kecintaannya kepada Tuhan dengan cara yang ditempuh akan mengantarkan mereka pada buah cinta yang dimiliki, yakni surga.

Dalam kondisi demikian, mungkin di situlah iman dan cinta menyatu, hingga mendorong jiwa seorang untuk melakukan apa yang diyakininya sebagai cinta dan kebenaran sejati. Apakah cinta sejati itu? Cinta karena iman. Allah telah berfirman tentang cinta karena iman, "*dan karena yang beriman cinta sekali kepada Allah*" (Q.S. al-Baqarah [2]: 165). Di sini, "Nur kerinduan" (*syawq*) adalah "*Nūr maḥabbah*" yang memancarkan "kemahacintaan".[25]

Tetapi yang pasti, kenyataan tersebut (teror dan bom bunuh diri) bukan berarti dibenarkan dalam ajaran tasawuf. Sebaliknya, justru bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar ajarannya yang menekankan kasih sayang, keindahan, kedamaian, dan toleransi antar sesama umat manusia. Jawaban singkat di atas hanyalah merupakan tesis sementara yang suatu waktu dapat digugat dan dipertanyakan kembali, sebagaimana yang akan dieksplorasi lebih jauh dalam bagian ini.

Kekerasan, teror, dan peperangan jelas berlawanan dengan makna cinta yang sejati. Dalam cinta, tak dikenal kegaduhan dan anarkisme. Karenanya, sekali lagi, penjelasan tersebut bukanlah jawaban final. Tetapi boleh dibilang sebagai *start* awal untuk memulai dan menemukan makna terdalam rasa cinta seorang hamba kepada sesama dan Tuhan. Ibn 'Arabī sejak awal paling jauh membeberkan fenomena cinta. Untuk itu, ia menggunakan suatu dialektika yang bersifat pribadi yang amat pas untuk menyingkap sumber kebaktian total yang dianut seorang *fedel d' amore*.[26]

Dari konteks yang telah dipetakan dengan jelas tadi, muncul pertanyaan, apa yang dimaksud mencintai Tuhan? Bagaimana mungkin kita mencintai Tuhan? Biasanya, bahasa religius atau

[25] A.J. Arberry, *Tasawuf versus Syari'at*, trans. oleh Bambang Herawan (Jakarta: Hikmah, 2000), 62.

[26] Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, trans. oleh Ralph Manheim (New Jersey: Princeton, 1969), 146.

para teolog menggunakan pelbagai rumusan tertentu seolah-olah rumusan itulah penjelasannya. Padahal, menurut Ibn 'Arabi, persoalannya tidak sesederhana itu, dan bisa jadi pertanyaannya akan terus mengembang. Kapan dia menjadi cinta sejati dan kapan dia keliru karena terpikat kepada bentuk? Dan akhirnya, siapakah yang sesungguhnya menjadi kekasih, namun juga siapakah yang sesungguhnya menjadi pencinta?[27] Pertanyaan-pertanyaan ini sungguh menggugah ke dalam jantung keimanan. Keseluruhan ajaran-ajaran agama dipertanyakan melalui konsep cinta. Gugatan dan ungkapan hati yang paling dalam itu, umumnya dalam konteks zaman modern saat ini disebut situasi "(ke)iman(an) post-modern" atau iman "post-sekular".

Memahami agama di zaman modern harus menyadari adanya "wajah ganda agama". Agama, di satu sisi menawarkan pengalaman rohani yang dalam, misterius, dan sangat pribadi. Sementara di sisi yang lain, agama sering terekspresikan dalam wujud yang kaku, kering, dan formal. Wajah ganda ini yang, agaknya, menjadi alasan Caputo menyatakan dalam bukunya, *On Religion,* bahwa tiap kali menulis tentang agama, seseorang harus meyakinkan dirinya bahwa subjek yang dibahasnya sebenarnya tidak ada. Caputo secara tegas menuliskan,

---

[27] Kegundahan hati Ibn 'Arabi ini dalam pengamatan penulis, mirip dengan apa yang dialami oleh mistikus Kristen bernama Augustinus. Pertanyaan itu dikemukakan Augustinus dalam buku/kitab ke-10, yakni bagian yang paling terkenal dari *Confessions*-nya, ketika ia berusaha mati-matian mencari Tuhan. Di dalamnya kita menemukan pengembaraan tanpa henti Augustinus yang terus bertanya kepada langit dan bumi, kepada binatang dan tumbuhan, bahkan kepada dirinya sendiri, pada relung-relung ingatannya yang sangat rahasia. Apa yang sebenarnya aku cintai ketika aku mencintai Dikau, Tuhanku (*Quid ergo amo, cum Deum meum amo*)? Tetapi siapakah Engkau, Tuhanku? Bagaimana dan di mana aku harus mencari Engkau, ya Tuhanku? Di manakah Kau dapat kutemukan sehingga aku mengenali Engkau, Tuhanku? Apakah Kau berada dalam di luar ingatanku, atau di dalam ingatanku? Bila Kau berada di luar ingatanku, bagaimana aku akan mengenali Engkau bila bertemu dengan-Mu? Jika Kau berada di dalam ingatanku, di mana di dalamnya Engkau Tinggal? Augustinus, *Pengakuan Pengakuan*, trans. oleh Winarsih Arifin dan Th. Van den End (Yogyakarta: Kanisius, 1997), 277;284..

> Buku apa pun yang bertema agama (termasuk Tuhan) harus dimulai dengan sebuah kabar buruk bagi para pembaca: bahwa pokok bahasannya (yakni agama) memang tidak ada" [28].

Ungkapan Caputo ini barangkali tidak berlebihan. Sebab, berbicara tentang agama, berarti bicara tentang sesuatu yang terlalu sulit untuk "ditangkap". Agama mengandung banyak dimensi yang masing-masing saling memperkaya sekaligus berkontradiksi. Maka, berbicara tentang agama, dapat berarti bicara tentang "ketidakmustahilan (ketidakmungkinan) kategori".

Untuk memahami problem ini, marilah kita sedikit berimajinasi! Kita mungkin membayangkan bahwa "agama" adalah sejenis "penanda kosong" (*empty signifier*) yang tak terbatas, namun sekaligus juga terbatas. Ia menunjuk kepada sesuatu yang sekilas tampak jelas. Namun sesungguhnya tidak jelas. Hal yang sama agaknya juga berlaku tiap kali kita bicara tentang "Tuhan"—sesuatu yang bahkan tak layak disebut "sesuatu". Mengangkat "Tuhan" menjadi tema perbincangan bukan saja sulit, tapi tampak mustahil lantaran pengalaman masing-masing orang dalam berjumpa dengan Tuhannya tak sama dan tak mungkin sama.[29] Inilah yang mesti pula disadari oleh mereka yang sering kali menebar teror kepada orang lain atau kelompok yang tidak mereka sukai dengan berkedok karena rasa cintanya kepada Tuhan dan karenanya seolah absah sebagai "pembela agama/Tuhan" menggunakan tindakan kekerasan. Dalam benaknya, mungkin tertanam "sosok Tuhan" yang "lemah", sehingga patut dibela. Padahal, tidak demikian. Bandingkan dengan para "pencinta Tuhan sejati" yang mengasumsikan Tuhan sebagai Zat yang indah dan memesona serta menimbulkan cinta kasih dari pada sebagai suatu misteri dahsyat yang menggentarkan.

Kebingungan dalam menggambarkan Tuhan yang tidak pernah sama dapat dijelaskan dengan menggunakan pandangan

[28] John D. Caputo, *Agama Cinta Agama Masa Depan*, trans. oleh Martin Lukito Sinaga (Bandung: Mizan, 2003).

[29] Muhammad Al-Fayyadl, "Melanggar Batas-batas Bahasa: Derrida tentang Agama dan Tuhan," n.d.

Rudolph Otto. Otto menyebutkan bahwa ada dua situasi pertemuan manusia dengan Tuhan-Nya. Situasi pertama, Tuhan tampil di hadapan manusia sebagai suatu "misteri yang menggentarkan" (*mysterium tremendum*). Situasi kedua, Tuhan hadir sebagai "misteri yang memesonakan" (*mysterium fascinans*). Kebanyakan para ahli—seperti Van der Leuw—melihat Islam (dan juga agama Yahudi) diwakili situasi yang pertama. Secara hampir refleks, para ahli seperti inipun me-*reserve* situasi yang kedua—yang didominasi cinta—untuk Kekristenan. Namun, para ahli esoterisme Islam (spiritualitas Islam atau tasawuf) yang lebih belakangan, seperti diwakili dengan baik oleh Annemarie Schimmel, melihat Islam sebagai agama yang berorientasi pada cinta dalam mengatur hubungan antara manusia dengan Tuhannya.[30]

Kondisi ini juga menggiring pada peninjauan kembali bentuk iman atau tauhid kepada Tuhan. Tuhan yang dipahami oleh para teolog sebagai Zat yang terhambar seolah jelas dan "berbentuk", Tuhan diciptakan dalam ide dan konsep yang terpatri dalam benak manusia memiliki perbedaan dengan Tuhan dalam pemahaman kaum sufi. Apa yang dipahami oleh para teolog, dalam pandangan sufi, sebenarnya adalah "Tuhan kepercayaan", bukan "Tuhan yang sebenarnya".

Ibn 'Arabī, sebagai representasi kaum sufi mengkritik orang yang memutlakkan—jika boleh dikatakan "menuhankan" kepercayaannya kepada Tuhan—yang menganggap kepercayaannya sebagai satu-satunya yang benar dan menyalahkan kepercayaan orang lain. Orang seperti itu memandang Tuhan yang dipercayainya sebagai Tuhan yang sebenarnya. Pandangan ini berbeda dengan Tuhan yang dipercayai oleh orang lain yang dianggapnya salah. Ibn 'Arabī menyebut Tuhan yang dipercayai manusia sebagai "Tuhan kepercayaan" (*al-Ilah al-mu'taqad*[31]), "Tuhan yang dipercayai"

---

[30] Caputo, *Agama Cinta Agama Masa Depan*, xii.

[31] Dalam bahasa arab, *i'tiqād* yang secara khas diterjemahkan dengan "iman", berasal dari akar kata '. *q. d.*, yang berarti menyimpulkan, merajut dan mengikat; berkumpul bersama-sama, bersidang, membuat kontrak. *I'tiqād* itu sendiri, merupakan satu dari dari delapan bentuk verbal dari akar katanya,

(*al-Ilah al-mu'taqad*), "Tuhan dalam kepercayaan" (*al-Ilah fi al-i'tiqād*), "Tuhan kepercayaan" (*al-Ḥaq al-i'tiqādī*), atau "Tuhan yang diciptakan dalam kepercayaan" (*al-Ḥaq al-makhlūq fi al-i'tiqād*).[32]

Kepercayaan kepada Tuhan seperti itu tidak lain adalah hasil "rekayasa" pengetahuan manusia yang tak memadai untuk menangkap keagungan Tuhan. Singkatnya, iman (kepercayaan) bagi Ibn 'Arabī adalah sebuah (peng)-ikatan (*binding*) dan (pem)-batasan (*delimitation*) Wujud Yang Tak Terbatas, Wujud Absolut (*al-Wujūd al-Muṭlaq*) yang dilakukan oleh dan berlangsung dalam subjek manusiawi. Hal ini menunjukkan Tuhan sebagaimana dia sebenarnya, Tuhan pada diri-Nya, dan Zat Tuhan tidak diketahui dan tidak dapat diketahui oleh akal manusia. Tuhan dalam arti ini oleh Ibn 'Arabi disebut "Tuhan Yang Sebenarnya" (*al-Ilah al-Ḥaq*), "Tuhan yang Absolut" (*al-Ilah al-Mutlaq*), dan "Tuhan Yang Tidak Diketahui" (*al-Ilah al-Majhūl*). Inilah makna tersembunyi dari ayat, "*Sesuatu pun yang serupa dengan-Nya"* (Q.S. al-Syura [42]: 11) dan "*Penglihatan tidak dapat mempersepsi-Nya, tetapi Dia mempersepsi semua penglihatan*" (Q.S. al-An'am [6]: 103).[33]

Pengetahuan tentang Tuhan dengan pendekatan seperti ini disebut "teologi apofatik" atau dalam filsafat agama disebut *via negativa* (teologi negatif).[34] Sebutkan ini menunjukkan tidak ada kata atau sesuatupun yang mampu mendeskripsikan-Nya,

---

yang artinya menjadi benar-benar disimpulkan, dirajut, diikat atau ditegakkan secara harfiah maupun figuratif

[32] Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Parenial, Kearifan Kritis Kaum Sufi* (Jakarta: Serambi, 2003), 96.

[33] Dia adalah "yang paling tidak tentu dari semua yang tidak tentu", "yang paling tidak diketahui dari semua yang tidak diketahui" (*ankar al-nakirat*). Dia adalah selama-lamanya suatu misteri, yang oleh Ibn 'Arabi disebut "Misteri Yang Absolut" (*al-Ghayb al-Aqdas*). Dilihat dari sudut penampakan diri (*tajalli*) Tuhan, dikatakan bahwa Yang Absolut dalam keabsolutan-Nya adalah pada tingkat "keesaan" (*ahadiyyah*). Lihat Noer, *Tasawuf Parenial, Kearifan Kritis Kaum Sufi*, 101–2; William C. Chittick, *Imaginal Worlds, Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity* (New York: SUNY Press, 1994); William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albani: University of New York Press, 1989).

[34] Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu, Panorama Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2002), 39.

karena apa pun yang kita deskripsikan dapat dipastikan tidak sama dengan-Nya. Tuhan tidak bisa dikatakan memiliki sifat apapun yang bisa dinyatakan secara positif. Persoalan ini dapat pula dideskripsikan dengan ungkapan-ungkapan paradoksal lain, seperti "membicarakan yang tidak dapat dibicarakan" (*speaking of the unspeak able*), "mengetahui Tuhan yang tidak dapat diketahui" (*knowing the Unknowable God*), "menamai yang tidak dapat dinamai", "menamakan apa yang tidak dapat dikatakan" (*naming the ennamable*), mengungkapkan yang tidak dapat diungkapkan (*expressing the inexpressible*), "memikirkan yang tidak dapat dipikirkan" (*thinking of the unthinkable*), "memahami yang tidak dapat dipahami" (*comprehending the incomprehensible*), "membayangkan yang tidak dapat dibayangkan" (*conceiving the inconceivable*), dan "melukiskan yang tidak dapat dilukiskan" (*describing the indescribable*).[35]

Dengan begitu, pengetahuan yang kita tangkap tentang Tuhan hanyalah merupakan jejak-jejak-Nya melalui nama dan sifat-Nya, dan itu tidak dapat dikatakan bahwa Dia adalah nama "Tuhan yang sebenarnya". Maka, di sinilah cinta menjadi pintu masuk untuk mengenal dan mengetahui-Nya dengan mengakui atas segala keterbatasannya. Tuhan dapat dicintai, tetapi tak dapat dipikirkan. Dengan cinta Tuhan dapat dihampiri dan dirasakan, tetapi dengan pikiran jelas suatu hal yang mustahil. Tuhan bukan untuk dikonseptualisasikan melalui akal, sehingga memudarkan kadar kecintaan-Nya kepada manusia. Tetapi menurut para sufi, Tuhan dapat dicintai dan "dirasakan" dengan hati (*qalb*) yang akan melahirkan kehidupan yang damai dan penuh keindahan sebagai manifestasi dari diri-Nya.

Penutup

Islam sebagai agama universal (*raḥmah li al-'ālamīn*) yang menekankan nilai kedamaian, toleransi dan kesejahteraan, saat ini sedang mengalami krisis kepercayaan setelah aksi teror dan

[35] Noer, *Tasawuf Parenial, Kearifan Kritis Kaum Sufi*, 108.

kekerasan yang terjadi di sejumlah daerah dengan pelakunya dari kalangan muslim. Hal itu terjadi, seperti diungkapkan oleh para ahli fenomenologi agama, sebagai sesuatu yang secara eksoteris berorientasi hanya pada *nomos* (*syari'ah* dalam arti sempit, hukum) dan kering dari orientasi *eros* (cinta, *hub*). Kenyataan ini mestinya disadari oleh semua kalangan untuk bisa menyeimbangkan (*tawazun*) antara lahiriah (eksoteris) dan batiniah (esoteris) dalam mengabdikan diri kepada Sang Khalik. Karena yang terjadi, dorongan teologis yang dijadikan dalil oleh pelaku teror sering kali bersumber dari kaidah-kaidah syari'at yang lebih berdimensi eksoteris, seperti fikih, tafsir, dan lainnya. Dengan demikian, dimensi esoterisme yang lebih menekankan pada kasih sayang, kecintaan, kedamaian, dan keindahan dalam konteks zaman sekarang, mestinya menjadi prioritas utama dari pada dimensi eksoteris yang cenderung kaku dan keras.

Penjelasan tentang tasawuf di atas hanyalah stimulasi awal yang dapat dipahami sebagai kritik sosial terhadap pola keberagamaan umat, yang selanjutnya dapat dikembangkan lebih lanjut. Tasawuf mestinya tidak hanya dikaji secara doktrinal, yang cenderung mengedepankan penjelasan deskriptif semata. Tetapi di era modern sekarang, sudah semestinya para peneliti menelaah setiap warisan tradisi Islam, baik kalam, tasawuf dan filsafat Islam dalam hubungannya dengan tantangan zaman modern. Itu semua jelas sejalan dengan paradigma integrasi-interkoneksi yang mengandaikan adanya jalinan yang saling berkelindan, antara *ḥaḍarah al-naṣ* (budaya teks), *ḥaḍarah al-'ilm* (aspek sosial-humaniora, sains dan teknologi), dan *ḥaḍarah al-falsafah* (etik-emansipatoris).

Daftar Pustaka

’Arabī, Ibn. *al-Futūhāt al-Makkiyah*. Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutb al-’Ilmiyah, n.d.

Abdullah, M. Amin. *Antara al-Ghazali dan Kant: Filsafat Etika Islam*. Diterjemahkan oleh Hamzah. Bandung: Mizan, 2002.

———. “Islamic Studies, Humanities and Social Sciences: An Intergrated-Interconnected Perspective.” Makalah diskusi “Science, Religion, and Societies,” 2006.

———. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

Al-Fayyadl, Muhammad. “Melanggar Batas-batas Bahasa: Derrida tentang Agama dan Tuhan,” n.d.

Arberry, A.J. *Tasawuf versus Syari’at*. Diterjemahkan oleh Bambang Herawan. Jakarta: Hikmah, 2000.

Augustinus. *Pengakuan Pengakuan*. Diterjemahkan oleh Winarsih Arifin dan Th. Van den End. Yogyakarta: Kanisius, 1997.

Barbour, Ian G. *When Science Meets Religion*. Diterjemahkan oleh E.R. Muhammad. New York: Harpersan-Francisco, 2000.

Berger, Peter L., dan Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality: A Treatise in The Sociology of Knowledge*. USA: Penguin Books, 1996.

Caputo, John D. *Agama Cinta Agama Masa Depan*. Diterjemahkan oleh Martin Lukito Sinaga. Bandung: Mizan, 2003.

Chittick, William C. *Imaginal Worlds, Ibn al-’Arabi and the Problem of Religious Diversity*. New York: SUNY Press, 1994.

———. *Tasawuf di Mata Kaum Sufi*. Diterjemahkan oleh Zaimul Am. Bandung: Mizan, 2002.

———. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi’s Metaphysics of Imagination*. Albani: University of New York Press, 1989.

Corbin, Henry. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ’Arabi*. Diterjemahkan oleh Ralph Manheim. New Jersey: Princeton, 1969.

Hamdi, Ahmad Zainal. “Menilai Ulang Gagasan Islamisasi Ilmu Pengetahuan sebagai Blue Print Pengembangan Keilmuan

UIN." In *Integrasi Ilmu dan Agama, Interpretasi dan Aksi*, diedit oleh Zainal Abidin Bagir, Jarot Wahyudi, dan Afnan Anshori. Bandung: Mizan, Suka-Press, Masyarakat Yogyakarta untuk Ilmu dan Agama, 2005.

Haught, John F. *Science and Religion: From Conflict to Conversation*. New York: Paulist Press, 1995.

Kartanegara, Mulyadhi. *Menembus Batas Waktu, Panorama Filsafat Islam*. Bandung: Mizan, 2002.

Kartanegara, Mulyadhi, dan Juftazani. "Membangkitkan Sains Islam." *Republika*, 23 November 2006.

Murata, Sachiko. *The Tao of Islam: Kitan Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*. Diterjemahkan oleh Nurasiah Fakih Sutan Harahap. Bandung: Mizan, 2000.

Nashir, Haedar. *Agama dan Krisis Kemanusiaan Modern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

Nasr, Seyyed Hossein. *The Heart of Islam: Pesan-Pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan*. Diterjemahkan oleh Nurasiah Fakih Sutan Harahap. Bandung: Mizan, 2003.

Noer, Kautsar Azhari. *Tasawuf Parenial, Kearifan Kritis Kaum Sufi*. Jakarta: Serambi, 2003.

Pokja Akademik UIN Sunan Kalijaga. *Kerangka Dasar Keilmuan dan Pengembangan Kurikulum Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta*. Yogyakarta: Pokja UIN Sunan Kalijaga, 2004.

Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak?" *Die Philosophin* 14, no. 27 (2003): 42–58. https://doi.org/10.5840/philosophin200314275.

Sudiarja, A. *Agama (di Zaman) Yang Berubah*. Yogyakarta: Kanisius, 2006.

Usman, Ali. "Fundamentalisme versus Terorisme." *Koran TEMPO*, 20 November 2005.

Wirman, Eka Putra. "Konversi IAIN menjadi UIN: Tuntutan Pragmatis atau Epistemologis?" In *Quo Vadis Islamic Studies in Indonesia? (Current Trends and Future Challenges)*, diedit oleh Kamaruddin Amin, Syahid, Kustiwan Syarif, dan Muhammad Rusydi Rasyid. Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi Islam

Departemen Agama RI dan Program Pascasarjana UIN Alauddin Makasar, 2006.

Buku yang ada di tangan pembaca ini menampilkan dialektika keilmuan Ushuluddin dalam berbagai bidang dengan menonjolkan perdebatan epistemologis, diskursus, dan aspek praksisnya. Eksplorasi yang ada dalam buku ini dikelompokkan menjadi empat bagian. Bagian pertama buku ini menjelaskan tentang epistemologi dasar keilmuan dalam filsafat barat dan Islam. Bagian kedua buku ini menekankan pada perkembangan keilmuan dasar dalam kajian Ushuluddin yang meliputi pembahasan tentang dinamika kajian al-Qur'an dan Hadis. Bagian ketiga dalam buku ini memfokuskan pembahasan pada dialektika Islam dan Tradisi dalam konteks Indonesia. Sedangkan bagian terakhir dalam buku ini memberikan porsi yang mendalam terhadap problem keilmuan Ushuluddin yang dipahami secara sempit. Selamat membaca!

Program Studi
Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta